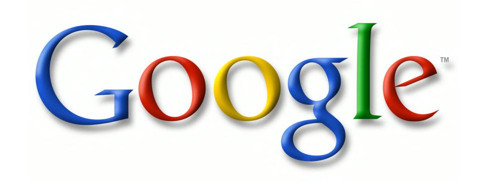



3433 06823493 3


ANNEX





LA MIGRATION DES SYMBOLES.





LA

MIGRATION DES SYMBOLES

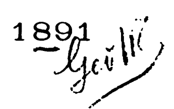
PAR

Eugène
LE COMTE GOBLET D'ALVIELLA,
PROFESSEUR D'HISTOIRE DES RELIGIONS A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES,
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE,
PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ D'ARCHÉOLOGIE DE BRUXELLES.



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

1891



PRÉFACE.

Peu de mots ont reçu autant d'extension que le mot symbole. Originairement, ce nom était donné, chez les Grecs (1), aux deux moitiés de la tablette qu'on se partageait en contractant un lien d'hospitalité — à l'instar de ces contrats synallagmatiques qui se détachent d'un registre à talon, suivant un pointillé conventionnel. — L'expression s'appliqua graduellement aux coquilles gravées par lesquelles se faisaient reconnaître les initiés des mystères, voire aux formules plus ou moins ésotériques et aux rites sacramentels qui étaient comme le lien visible de leur communion.

(1) Σύμβολα, de σύν et de βάλλειν, jeter ensemble.

En même temps, on l'étendit d'une part aux oracles, aux présages, à tout phénomène extraordinaire qui pouvait passer pour un avertissement des dieux, d'autre part aux mots de passe militaires, aux insignes corporatifs, aux jetons de présence, aux gages de toute nature, depuis la bague nuptiale jusqu'à l'anneau déposé avant le banquet pour assurer le payement de la cotisation. — C'est ainsi qu'il en vint graduellement à signifier tout ce qui représentait quelque chose ou quelqu'un par convention ou par analogie.

On pourrait définir le symbole : une représentation qui ne vise pas à être une reproduction. La reproduction suppose que l'image est identique ou du moins semblable à l'original ; le symbolisme exige seulement qu'elle ait certains caractères en commun avec l'objet représenté, de façon que, par sa seule présence, elle puisse évoquer l'idée de ce dernier ; comme c'est le cas pour une arme de jet et la foudre, une faucille et la moisson, une bague et le mariage, une balance et la notion de justice, une génuflexion et le sentiment de soumission, etc.

Par le symbolisme, les objets les plus simples, les plus vulgaires se transfigurent, s'idéalisent, acquièrent une valeur nouvelle et, pour ainsi dire, illimitée. Dans les mystères d'Éleusis, lors de l'initiation au degré supérieur, rapporte l'auteur des *Philosophoumena*, « on exhibait comme » le grand, l'admirable, le plus parfait objet de » contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence (1) ». Le lambeau d'étoffe que, dans les circonstances ordinaires, nous rejeterions comme un haillon, résume, au bout d'une hampe, toutes les aspirations contenues dans l'idée de patrie, et il suffit de deux lignes qui se croisent, pour rappeler à des millions de chrétiens la rédemption du monde par l'immolation volontaire d'un Dieu.

Nous vivons au milieu de représentations symboliques, depuis les cérémonies qui fêtent la naissance jusqu'aux emblèmes funéraires qui ornent la tombe, depuis les poignées de main que nous distribuons le matin jusqu'aux applaudissements dont nous gratifions l'acteur ou le

(1) *Philosophoumena*, V, 1, édit. Cruyce. Paris, 1860, p. 171.

conférencier du soir, depuis les images qui figurent sur le cachet de nos lettres jusqu'aux billets de banque qui reposent dans notre portefeuille. Les arts ne font que du symbolisme, alors même qu'ils prétendent s'en tenir à l'imitation servile de la réalité. Nous écrivons, comme nous parlons, en symboles, et c'est encore en symboles que nous pensons, s'il faut croire les écoles philosophiques qui affirment notre impuissance à saisir les choses en elles-mêmes. La philosophie de l'évolution va jusqu'à proclamer, par l'organe de son fondateur, que la notion de force à laquelle elle ramène tous les phénomènes, est simplement le symbole d'une réalité inconnue et inconnaissable. Herbert Spencer ajoute même, dans les termes les plus explicites, qu'il nous sera toujours loisible de nous figurer cette réalité par des symboles concrets, sous la seule réserve de ne pas tenir ces images pour semblables à ce qu'elles remplacent (1).

En ce sens, on peut appliquer au symbole ce que M. le professeur Sabatier a écrit à propos

(1) *Premiers principes,* traduction Cazelles, Paris, 1871, § 31.

du mythe : « Créer un mythe, c'est-à-dire entrevoir derrière la réalité sensible une réalité supérieure, est le signe le plus manifeste de la grandeur de l'âme humaine et la preuve de sa faculté de croissance et de développement infinis (1). » Sans doute, les symboles qui ont attiré au plus haut point la vénération des foules ont été les signes représentatifs de dieux souvent absurdes et grossiers; mais qu'ont jamais été les dieux mêmes, sinon les symboles plus ou moins imparfaits de l'Être, supérieur à toute définition, que la conscience humaine a de plus en plus clairement pressenti au travers et au-dessus des dieux ?

C'est le sentiment, et surtout le sentiment religieux, qui recourt largement au symbolisme pour se mettre en communication plus intime avec l'être ou l'abstraction dont il désire se rapprocher. A cet effet, on voit partout les hommes tantôt choisir des objets naturels ou artificiels qui leur rappellent le grand Absent, tantôt imiter eux-mêmes, d'une façon systématique, les faits et

(1) A. Sabatier. *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit.* Paris, 1879, p. 9.

gestes qu'ils lui prêtent — ce qui est une manière de participer à sa vie, — tantôt enfin objectiver par des procédés aussi variés que significatifs toutes les nuances des sentiments qu'il leur inspire, depuis l'humilité la plus profonde jusqu'à l'amour le plus ardent. De là l'extrême diversité des symboles, qui peuvent se diviser en deux classes, suivant qu'ils consistent en actes ou rites et en objets ou emblèmes. Nous nous occuperons exclusivement ici de cette seconde catégorie, ou plutôt des représentations figurées qu'elle inspire et que les générations passées nous ont transmises comme autant de vestiges matériels de leurs croyances. Même ainsi restreint, le champ des recherches est encore assez vaste pour qu'on ait à craindre de s'y égarer.

Les études de symbolique comparée sont tombées, pendant la dernière partie de ce siècle, dans un discrédit qu'expliquent suffisamment leurs vicissitudes antérieures. Aux synthèses non moins prématurées que brillantes — bâties avec des matériaux insuffisants et défectueux par l'école rationaliste, dont Dupuis a été ici le plus illustre représentant — succéda, il y a une cin-

quantaine d'années, le système, plus philosophique qu'historique, de Creuzer et de ses disciples, qui se faisaient forts de retrouver, dans toutes les pratiques religieuses de l'antiquité, le reflet déguisé ou défiguré d'une profonde sagesse primitive. Toutes ces théories, après avoir successivement captivé l'opinion, se sont lentement désagrégées sous les démentis multiples que leur infligèrent les découvertes de l'archéologie, de l'ethnographie, de la linguistique, de l'histoire, et, comme il arrive souvent, la réaction qui s'ensuivit fut en proportion du premier engouement.

Même les tentatives plus récentes de MM. Lajard et Émile Burnouf, bien que serrant les faits de plus près, n'étaient pas de nature à nous faire remonter le courant. Il semblait que l'archéologie comparée dût définitivement proscrire l'imagination au profit de la critique, et, aujourd'hui encore, certains savants ne cherchent rien moins qu'à bannir l'hypothèse dans les recherches relatives à l'origine ainsi qu'à la signification des symboles, — comme si l'hypothèse n'était pas, dans tous les ordres d'études, un facteur nécessaire du progrès scientifique, sous cette seule

réserve de n'être pas donnée comme un fait acquis.

Et cependant, pour qui voudrait reprendre ce genre de recherches, la situation a bien changé depuis trente-cinq ans. Les documents qui permettent de comparer, dans toutes les conditions d'authenticité désirables, les représentations figurées des différents peuples, se sont accumulés dans une telle proportion, que désormais le principal obstacle gît dans leur multiplicité et dans leur dissémination. Il n'y a pas tant d'années que les mémoires des académies fondées dans les principales capitales de l'Europe et les annales naissantes de quelques institutions archéologiques constituaient, avec certaines grandes publications relatives aux monuments de l'antiquité classique et à ceux de l'Égypte, le seul fonds auquel pût s'adresser l'historien du symbolisme. Aujourd'hui nous avons partout sous la main, dans des publications qu'on pourra compléter, mais non dépasser en importance et en exactitude, le résultat des fouilles poursuivies simultanément en Chaldée, en Assyrie, en Perse, en Asie mineure, en Phénicie, en Afrique, sans oublier la repro-

duction des monuments découverts ou étudiés à nouveau en Grèce, en Italie, dans l'Inde, dans l'extrême Orient et jusque dans les deux Amériques. Les revues archéologiques et les recueils spéciaux, qui ont rendu tant de services à l'étude de l'art antique, se sont multipliés jusque dans les plus petits États d'Europe. Il n'est pas une branche de l'archéologie, depuis la sigillographie jusqu'à la numismatique, qui n'ait ses organes et ses sociétés particulières. Grâce surtout à la générosité des gouvernements, non seulement les musées se sont enrichis en proportion des découvertes, mais encore les collections les plus importantes font l'objet de catalogues raisonnés, qui permettent d'utiliser les matériaux à distance. Enfin des travaux d'ensemble, conçus aux points de vue les plus variés, viennent centraliser tous ces documents, en rendant ainsi la tâche plus aisée à ceux qui veulent reconstituer les traces et éclaircir le sens des principaux symboles.

D'autre part, le déchiffrement des inscriptions, le classement et l'interprétation des documents écrits, les progrès généraux de l'histoire et particulièrement de l'histoire religieuse, en nous éclai-

rant sur les croyances des peuples, nous permettent de mieux établir le rapport de leurs symboles avec leurs mythes et avec leurs cérémonies, alors qu'une connaissance plus exacte du milieu social et géographique où ces symboles ont pris naissance nous aide à retrouver les origines de l'image qui a fourni un corps à l'idée.

Dès lors, il n'y a plus de motifs pour qu'on n'arrive pas, dans l'étude des symboles, à des résultats aussi positifs que dans l'étude des mythes. L'examen comparé des mythes est entré depuis longtemps dans une phase scientifique, soit qu'avec M. Max Muller et l'école linguistique on se contente de rapprocher les traditions des nations parlant des langues apparentées, soit qu'avec M. Andrew Lang et la plupart des ethnographes on ne se fasse pas scrupule de comparer la mythologie de tous les peuples connus. Or, le mythe — qu'on peut définir : une dramatisation de phénomènes naturels ou d'événements abstraits — offre plus d'un trait commun avec le symbole. L'un et l'autre reposent sur le raisonnement par analogie, qui, dans un cas, crée un récit imaginé, dans l'autre une image matérielle.

Sans doute, il y a cette différence — un peu méconnue par ceux qui ont embrouillé la notion du symbolisme religieux en y englobant la mythologie — que, dans le symbole, on doit avoir conscience d'une distinction entre l'image et l'être ou l'objet ainsi représenté, tandis qu'un caractère essentiel du mythe est de supposer le récit conforme à la réalité. Mais il est facile de comprendre que tous les deux se forment fréquemment à l'aide des mêmes procédés et surtout se transmettent par les mêmes voies

En tout cas, il y a des religions dont on ne peut se rendre compte, si l'on ne s'efforce de suppléer à l'insuffisance des textes par l'étude des monuments figurés. Un symptôme significatif sous ce rapport, c'est, chez les savants, la tendance croissante à utiliser, dans l'étude des religions particulières, les textes pour contrôler les symboles et les symboles pour contrôler les textes, comme on peut en juger par les récents travaux de MM. Senart sur l'histoire du bouddhisme, Gaidoz et Bertrand, sur les symboles de l'ancienne Gaule, J. Ménant sur les pierres gravées de la Haute-Asie, Fr. Lenormant, Clermont-

Ganneau, Ledrain et Ph. Berger sur les représentations figurées des religions sémitiques. Ces travaux sont la meilleure démonstration des services que peut rendre à l'histoire des religions l'interprétation des symboles, sous condition d'y observer toute la rigueur des méthodes scientifiques.

Il ne s'agit pas seulement d'éviter les idées préconçues et les généralisations hâtives. Ce qu'il faut surtout, c'est provisoirement substituer l'analyse à la synthèse — l'histoire des symboles à l'histoire du symbolisme — en d'autres termes, prendre les principales figures symboliques une à une, pour en reconstituer l'histoire respective, d'abord au sein de chaque peuple, puis dans l'ensemble des pays où elles se rencontrent. Peut-être, après de multiples et patientes recherches de ce genre, arrivera-t-on, sinon à établir les lois du symbolisme, comme on l'a fait pour la grammaire comparée, du moins à réunir les matériaux d'une histoire générale de la symbolique, comme on l'a réalisé pour presque toutes les branches de nos connaissances.

Mon but est simplement de fournir une contribution à cette histoire en recherchant dans quelles limites certaines représentations symboliques se sont transmises de peuple à peuple et dans quelle mesure elles ont pu modifier, au cours de leurs migrations, leur signification et leur forme. Toutefois, je me suis particulièrement attaché ici aux figures qui, par l'importance et la complexité même de leur rôle, m'ont semblé le plus capables de jeter du jour sur les conditions générales des transmissions symboliques, — telles que la croix gammée ou tétrascèle et le triscèle, — l'arbre paradisiaque ou plutôt le type spécial qu'il a revêtu chez les Assyriens, — le cône sacré des Sémites occidentaux, — le globe ailé de l'Égypte, — le caducée des Phéniciens et le triçûla des bouddhistes. — Ce choix me permettra, en outre, de faire ressortir un des côtés les plus curieux et peut-être les moins explorés de la symbolique comparée. Je veux parler de l'attraction que les symboles équivalents exercent les uns sur les autres ou plutôt de la tendance qu'ils montrent à se rapprocher et à se fondre dans des types intermédiaires.

La plupart des commentaires que j'ai réunis dans les chapitres suivants ont déjà paru, durant les trois dernières années, dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique,* dans la *Revue des Deux-Mondes* ou dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. En les refondant dans un travail d'ensemble, j'ai tenu largement compte des observations que cette première publication m'a attirées de la part de critiques bienveillants, ainsi que des modifications apportées à mes propres vues par des recherches subséquentes. J'y ai aussi ajouté un certain nombre de figures propres à faire mieux ressortir les cas de filiation et de fusion symboliques dont je me suis efforcé de constater l'existence et de donner la théorie.

LA MIGRATION DES SYMBOLES.

CHAPITRE PREMIER.

DES SYMBOLES COMMUNS A DIFFÉRENTES RACES.

Identité de certaines images dans le symbolisme respectif des peuples les plus divers. — Des rencontres spontanées dans les combinaisons du génie symbolique. — La croix en dehors du christianisme. — Croix potencées. — Le combat de l'aigle et du serpent. — Facilité avec laquelle se transmettent les symboles. — Causes principales de leur propagation. — La complexité et la bizarrerie de l'image commune est une présomption en faveur de son unité d'origine. — Le triscèle à trois jambes. — L'aigle à deux têtes. — La « main » de la Providence. — Indications fournies par l'identité de signification et d'emploi. — La fleur de lotus.

Il semblerait que la variété des symboles dût être sans limites, comme les combinaisons de l'imagination humaine. Cependant il n'est pas rare de retrouver les mêmes figures symboliques chez les peuples les plus éloignés. Ces rencontres ne peuvent guère s'expliquer par le hasard, comme des coïncidences de caléidoscope. Hormis le cas des symboles trouvés chez des peuples qui appar-

tiennent à la même race et qui, par suite, ont pu emporter de leur berceau commun certains éléments de leur symbolique respective, il n'y a que deux solutions possibles : ou bien ces images analogues ont été conçues isolément, en vertu d'une loi de l'esprit humain, ou bien elles ont passé d'un pays à l'autre par voie d'emprunt.

Il existe un symbolisme tellement naturel, qu'à l'instar de certains engins propres aux âges de la pierre, il n'appartient pas à telle région ou à telle race déterminée, mais qu'il constitue un trait caractéristique de l'humanité dans une certaine phase de son développement.

Dans cette catégorie rentrent, par exemple, les représentations du soleil par un disque ou par un visage rayonnant, de la lune par un croissant, de l'air par des oiseaux, de l'eau par des poissons ou encore par une ligne brisée, etc.

Peut-être faut-il y ajouter certaines analogies plus compliquées, comme celles qui mènent à symboliser par la destinée de l'arbre les différentes phases de la vie humaine; par des emblèmes phalliques les forces génératrices de la nature; par le triangle équilatéral les triades divines et, en général, toute combinaison triple dont les membres sont égaux; enfin, par une croix, les quatre principales directions de l'espace.

Que de théories n'a-t-on pas échafaudées sur

la présence de la croix équilatérale, comme objet de vénération, chez presque tous les peuples de l'ancien et du nouveau monde ! Des écrivains catholiques ont protesté à juste titre, dans ces dernières années, contre la prétention d'attribuer une origine païenne à la croix des chrétiens, parce que des cultes antérieurs auraient compté des signes cruciformes dans leur symbolique. Mais il est juste d'opposer la même fin de non-recevoir aux tentatives faites pour chercher des infiltrations chrétiennes dans certains cultes étrangers, sous prétexte qu'ils possédaient le signe de la rédemption.

Quand les Espagnols s'emparèrent de l'Amérique centrale, ils trouvèrent dans les temples indigènes des vraies croix qui passaient pour le symbole tantôt d'une divinité à la fois terrible et bienfaisante, Tlaloc, tantôt d'un héros civilisateur, blanc et barbu, Quetzacoalt, que la tradition faisait venir de l'est. Ils en conclurent que la croix avait été importée chez les Toltèques par des missions chrétiennes dont la trace s'était perdue, et, comme il faut toujours que la légende se fixe sur un nom, ils en firent honneur à saint Thomas, l'apôtre légendaire de toutes les Indes. Bien que cette thèse ait encore trouvé des défenseurs dans les récents congrès des Américanistes, on peut la regarder comme irrémissiblement con-

damnée. Il est désormais hors de conteste que la croix de l'Amérique précolombienne est une rose des vents, qu'elle représente les quatre directions d'où vient la pluie, ou plutôt des quatre vents cardinaux qui l'amènent, et qu'elle est ainsi devenue le symbole du dieu dispensateur des eaux célestes, Tlaloc, et, par extension, du personnage mythique connu sous le nom de Quetzacoalt (1).

C'est par un raisonnement analogue que les Assyriens en sont venus également à représenter par une croix équilatérale leur dieu du ciel, Anou. L'idéogramme de ce dieu est formé de quatre caractères cunéiformes, qui rayonnent à angle droit autour du cercle ou losange figurant le soleil dans les signes cunéiformes. Le ciel n'est-il pas, en effet, l'espace dans lequel rayonne la lumière?

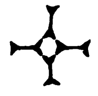


FIG. 1. Idéogramme d'Anou.
(RAWLINSON. *Western Asia Inscriptions*, t. II, tab. 48, obv. 30.)

(1) ALBERT RÉVILLE. *Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*. Paris, 1885. — Il semble que, dans l'Amérique du Sud, la croix a été également une rose des vents. Un voyageur belge, M. E. Peterken, rapporte qu'il vit dans la République Argentine un monolithe en forme de croix latine, nommé par les indigènes le Père des quatre vents. (*Congrès des Américanistes* de 1877. Paris et Luxembourg, 1888, t. I, p. 57.)

Il convient de remarquer que, chez les Assyriens eux-mêmes, la croix équilatérale, en tant que figurant les directions principales dans lesquelles rayonne le soleil, est devenue aussi le symbole de cet astre et par suite, ici encore, du dieu qui le régit. Il en a été de même chez les Chaldéens, les Hindous, les Grecs, les Perses, peut-être les Gaulois et les anciens civilisateurs de l'Amérique septentrionale.

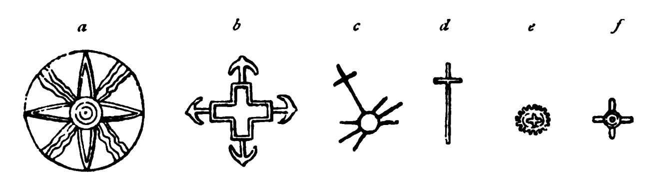


Fig. 2. Croix solaires (1).

En Chine, la croix équilatérale inscrite dans un carré ⊞ représente la terre; — ce qui peut tou-

(1) *a*. Dans un disque, sur des bas-reliefs assyriens. J. Ménant, *Pierres gravées de la Haute-Asie*, Paris, 1886, t. II, p. 71. — *b*. Alternant avec le disque radié, sur d'anciennes monnaies de l'Inde. A. Cunningham, *The Bhilsa Topes*, pl. XXXI, fig. 8 et 9. — *c*. Surmontant le disque solaire, sur une fusaïole de Troie. Schliemann, *Ilios, ville et pays des Troyens*, Paris, 1885, n° 1954. — *d*. Sceptre dans la main d'Apollon, sur une monnaie de Gallien. Vict. Duruy, *Histoire des Romains*, Paris, 1885, t. VIII, p. 42. — *e*. Dans une scène mithriaque, sur une pierre gravée. Lajard, *Introduction à l'étude du culte de Mithra, Atlas*, pl. CII, fig. 7.—*f*. Au-dessus d'un lion, sur une monnaie gauloise. Ed. Flouest, *Deux stèles de laraire*. Paris, 1885, pl. XVII. — Pour la croix solaire américaine, voyez plus loin, fig. 26, p. 77, la gravure d'un coquillage trouvé dans les *mounds* du Mississipi.

jours se rattacher au même raisonnement — et, suivant M. Samuel Beal, on y trouve même le dicton que « Dieu a façonné la terre en forme » de croix (1) ».

L'écriture égyptienne utilise parmi ses signes la croix grecque et même la croix latine. A ce propos, nous trouvons, dans un récent article de M. l'abbé Ansault, un exemple absolument caractéristique de la facilité avec laquelle on peut s'égarer dans l'identification des symboles, quand on se contente d'une ressemblance superficielle. Sur la fameuse pierre de Damiette, les mots grecs de Πτολεμαῖος Σωτήρ, Ptolémée Sauveur, sont rendus par les caractères démotiques qui forment l'équivalent de Πτολεμαῖος suivis du signe ┼, d'où l'auteur conclut que, le terme de Sauveur étant rendu par une croix, ce signe était, chez les Égyptiens, une allusion à la venue future du Rédempteur (2). Malheureusement pour cette ingénieuse interprétation, M. de Harlez, qui s'est donné la peine de réfuter le travail de M. Ansault, lui a fait observer qu'en démotique le signe ┼ est la simplification d'un hiéroglyphe représentant un marteau ou un perçoir, et généralement employé pour exprimer l'idée de broyer, venger, — par extension « broyeur, vengeur », qualificatif assez

(1) *Indian Antiquary*, 1880, pp. 67 et suivantes.

(2) *Le culte de la croix avant Jésus-Christ* dans le *Correspondant* du 25 octobre 1889.

fréquent d'Horus et de quelques autres dieux (1).



Fig. 3. Hiéroglyphe du marteau.
(E. Coemans. *Manuel de langue égyptienne*, p. 47, § XVIII.)

Même devant une analogie de sens s'ajoutant à une ressemblance de formes, il convient encore d'y regarder à deux fois avant d'identifier des symboles. La croix potencée T se rencontre, presque avec la même signification symbolique, en Palestine, en Gaule et en Germanie, dans les catacombes chrétiennes et chez les anciens habitants de l'Amérique centrale. Parmi les Phéniciens et leurs congénères, c'était le caractère connu sous le nom de *tau,* et Ézéchiel, dans un passage souvent cité (2), nous apprend qu'il était réputé un signe de vie et de salut. Chez les Celtes et les Germains, c'était la représentation du maillet céleste à deux têtes, qui passait pour un instrument de vie et de fécondité. Parmi les premiers chrétiens, c'était une forme qu'on donnait quelquefois à la croix du Christ, elle-même assimilée à l'arbre de vie (3). Dans l'Amérique centrale, où,

(1) *Le culte de la croix avant le christianisme,* dans la *Science catholique* du 15 février 1890, p. 163.

(2) Ezéch., IX, 4.

(3) A. de Gubernatis. *Mythologie des plantes*. Paris, 1878, t. I, p. 6.

suivant M. Albert Réville, la croix était surnommée l'arbre de fécondité (1), elle prenait parfois aussi la forme du *tau*.

En conclurons-nous que toutes ces croix potencées ont même origine et même portée? Ce serait aller un peu vite. La signification symbolique du *tau* s'explique par sa ressemblance avec la *clef de vie* ou croix ansée de l'Égypte, si répandue dans toute l'Asie antérieure. Le double marteau de Thor et de Tarann est un symbole de la foudre, et à ce titre il ne pouvait manquer de figurer les forces vivifiantes de l'orage suivant la tradition commune des peuples indo-européens (2). De même, si, dans l'Amérique précolombienne, la croix est devenue un emblème de fertilité, c'est, comme nous l'avons vu, parce qu'elle représente le dieu de la pluie. Quant aux premiers chrétiens, s'ils ont fait de la croix un symbole de vie, c'est surtout au sens spirituel, et, s'ils lui ont parfois donné la forme du *patibulum*, c'est que tel était chez les Romains l'instrument employé dans le supplice de la crucifixion.

(1) *Religions du Mexique, etc.*, p. 91.

(2) A. Kuhn. *Herabkunft der Feuers*. Berlin, 1889 — Une tradition germanique, rapportée par M. Karl Blind, montre à quel point les vieilles croyances païennes se sont mélangées, dans l'imagination populaire, avec les dogmes du christianisme. La Vierge Marie, pour expliquer le mystère de sa conception, dit que « le Forgeron de là-haut » a jeté le marteau dans son sein. (*Antiquary*, 1884, p. 200.)

La mythologie des peuples primitifs représente fréquemment la lutte du ciel ou du soleil contre le nuage sous les traits d'un combat entre un aigle et un serpent. Ce thème s'est plus d'une fois traduit dans l'art antique (1). Déjà au temps d'Homère, il était devenu un symbole de victoire, car l'Iliade nous apprend que les Troyens faillirent renoncer à l'assaut des retranchements grecs, pour avoir vu un aigle, qui tenait un serpent entre les serres, s'enfuir blessé par son adversaire (2). Or, d'après la tradition des Aztecs, la fondation de Mexico aurait été déterminée par l'apparition d'un aigle qui, perché sur un agave et les ailes étendues vers le soleil levant, tenait un serpent entre les serres (3). Les premiers conquérants du Mexique virent là un symbole de grandeur future, et aujourd'hui encore cet emblème figure dans les armes de la capitale. Cependant il est peu probable que les Aztecs eussent lu Homère.

D'un autre côté, on ne peut contester la facilité avec laquelle se transmettent les symboles. Produits courants de l'industrie, thèmes favoris des

(1) Notamment sur des monnaies de l'Élide (Barclay V. Head. *Historia numorum*, p. 353).

(2) *Iliade*, lib. XII, v. 200 et suivants.

(3) Alb. Réville. *Religions du Mexique, etc.*, p. 29

artistes, ils passent sans cesse d'un pays à l'autre avec les articles d'échange et les objets de parure, témoin les échantillons de la symbolique et de l'iconographie hindoues, chinoises, japonaises, qui pénètrent chez nous avec les potiches, les ivoires, les étoffes et, en général, avec toutes les curiosités de l'extrême Orient. Les centres de culture artistique ont toujours été des foyers d'exportation symbolique. N'a-t-on pas retrouvé, d'un côté, jusque dans les « trésors » de nos églises du moyen âge, de l'autre, jusque dans ceux des temples chinois et japonais, des chefs-d'œuvre de l'art sassanide qui reproduisent eux-mêmes des symboles du paganisme classique (1)?

Autrefois, soldats, marins, voyageurs de toute profession ne se mettaient pas en route sans emporter, sous une forme quelconque, leurs symboles et leurs dieux, dont ils répandaient ainsi la connaissance au loin, — quittes à rapporter ceux de l'étranger dans leurs bagages. — L'esclavage, si développé dans le monde antique, a dû également favoriser l'importation des symboles par l'entremise de ces innombrables captifs que la fortune de la guerre ou les hasards de la piraterie faisaient affluer des régions les plus lointaines,

(1) M. Louis Gonse signale dans le trésor du temple de Horiouji, à Nara, un vase sassanide décoré de chevaux ailés, qui rappellent le Pégase grec. *L'Art japonais*, p. 143.

sans qu'on pût leur enlever le souvenir de leurs dieux ni de leur culte. Enfin, les monnaies n'ont jamais manqué de propager à d'énormes distances les symboles des nations qui les émettaient : les pièces gauloises ne sont guère que des contrefaçons du monnayage grec sous Philippe ou Alexandre, et l'on a retrouvé jusque dans les tumuli de la Scandinavie des pièces qui imitaient grossièrement des monnaies de la Bactriane (1).

Or, rien n'est aussi contagieux qu'un symbole, sauf peut-être une superstition; à plus forte raison quand ils sont réunis, et ils l'étaient d'ordinaire chez les peuples de l'antiquité, qui n'adoptaient guère de symbole sans y attacher une valeur de talisman. Même aujourd'hui, il ne manque pas de touristes qui reviennent de Naples avec une corne de corail pendue, suivant le sexe du voyageur, au bracelet ou à la chaîne de montre. Croient-ils réellement trouver un préservatif contre le mauvais œil dans cette survivance italienne d'un vieux symbole chaldéen? Pour beaucoup d'entre eux, ce n'est assurément qu'une curiosité locale, un bibelot, un souvenir de voyage. Mais il en est certainement, dans le

(1) C. A. Holmboe. *Traces de bouddhisme en Norvège*. Paris, 1857, pp. 30 et suivantes.

nombre, qui se laissent influencer, voire à leur insu, par le préjugé napolitain. — « Cela ne peut faire de mal et cela fera peut-être du bien », seraient-ils tentés de vous répondre, à l'instar de certains joueurs qu'on plaisante sur leurs fétiches.

Il y a là un raisonnement qui est à peu près général parmi les populations polythéistes, où chacun juge prudent de rendre hommage, non seulement à ses propres dieux, mais encore à ceux des autres et même aux divinités inconnues; car sait-on jamais de qui l'on peut avoir besoin, dans ce monde ou dans l'autre? C'est par milliers qu'on a retrouvé les scarabées égyptiens, de la Mésopotamie à la Sardaigne, partout où ont pénétré soit les armées des Pharaons, soit les navires des Phéniciens. Partout aussi, dans ces parages, on a recueilli des scarabées indigènes fabriqués à l'imitation de l'Égypte et reproduisant, avec plus ou moins d'exactitude, les symboles que prodiguaient, sur le plat de leurs amulettes, les graveurs de la vallée du Nil. C'est ainsi encore que, longtemps avant la diffusion des monnaies, les poteries, les bijoux, les figurines de la Grèce et de l'Étrurie ont fourni de types divins et de figures symboliques le centre et l'occident de l'Europe.

Y a-t-il des indices qui permettent de distin-

guer si des symboles analogues ont été engendrés isolément ou s'ils dérivent d'une même source?

La complexité et la bizarrerie des formes, lorsqu'elles dépassent certaines limites, sont de nature à autoriser la seconde de ces hypothèses.

On peut bien concevoir que, dans le désir de symboliser la force ou l'activité des êtres surhumains, les Égyptiens, les Aztecs, les Hindous, les Chinois aient été séparément amenés à enrichir de plusieurs paires de bras ou de jambes et même de plusieurs têtes certaines représentations figurées de leurs êtres surhumains. Mais cette hypothèse d'une création indépendante est-elle encore de mise, quand, par exemple, nous voyons, à la fois sur les plus anciennes monnaies de la Lycie et dans les armoiries féodales de l'île de Man, une figure tout ensemble aussi complexe et aussi précise que le *triscèle* ou triquètre, ces trois jambes soudées par la cuisse, qui rayonnent autour d'un centre?

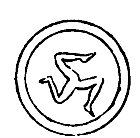


FIG. 4. Triscèle sur le bouclier d'Encélade.
(DE WITTE et LENORMANT. *Monuments céramographiques*, t. I, pl. VIII.)

Il ne reste guère qu'à se demander comment

cet antique symbole solaire a pu passer d'un pays à l'autre. L'étape intermédiaire se trouve peut-être en Sicile, où le triscèle fut adopté dans le monnayage à partir d'Agathoclès, pour symboliser la configuration de l'île aux trois caps. Comme l'île de Man présente également cette particularité géographique, il est fort possible qu'au commencement du moyen âge un baron normand, voire un croisé ou un simple aventurier, revenant dans ses foyers après un séjour en Sicile, ait appliqué à son pays natal un symbole encore vivant dans les traditions classiques de l'ancienne Trinacria (1).

On connaît l'aigle à deux têtes de l'ancien empire germanique, encore gravé aujourd'hui dans les armes de l'Autriche et de la Russie. Quelle ne fut pas la surprise des voyageurs anglais Barth et Hamilton, quand, explorant l'Asie Mineure, il y a une cinquantaine d'années, ils découvrirent un aigle bicéphale du même modèle, sculpté, au milieu de scènes religieuses,

(1) C'est à partir du XIII[e] siècle que le triscèle figure dans les armes de l'île de Man. — Il se rencontre également dans les armoiries de plusieurs familles nobles en Angleterre, en Allemagne, en Suisse et en Pologne. (Michel de Smigrodzki. *Geschichte der Suastika*. Brunswick, 1890, pl. II, fig. 155.)

dans des bas-reliefs de la Ptérie qui remontent à la civilisation des Hettéens?

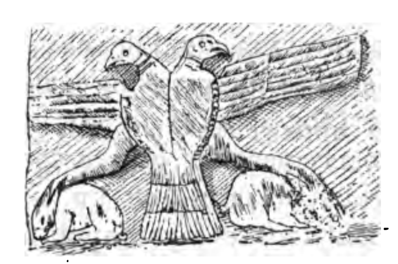


Fig. 5. Bas-relief d'Euiuk.
(Perrot et Chipiez. *L'Art dans l'antiquité*, t. IV, fig. 343.)

Il est malaisé d'admettre que, des deux côtés, on ait spontanément imaginé, en traits identiques, une représentation aussi contraire aux lois de la nature. M. de Longpérier a donné le mot de l'énigme, en rappelant que l'aigle à deux têtes remplaça seulement vers 1345 l'aigle monocéphale dans les armoiries de l'empire d'Occident. Ce seraient des princes flamands qui en auraient emprunté l'image, pendant la dernière croisade, aux monnaies ou aux étendards des Turcomans, alors maîtres de l'Asie Mineure (1). Ceux-ci

(1) L'aigle à deux têtes apparaît en 1217 sur les monnaies turcomanes de la Palestine. En 1228 a lieu l'expédition de Frédéric II. Or, on retrouve le symbole sur des monnaies d'Othon, comte de Gueldre, d'Arnold, comte de Looz, et de Robert de Thourotte,

l'avaient adopté, comme symbole de toute-puissance, peut-être en souvenir du hamca, l'oiseau fabuleux des traditions musulmanes, qui enlève le buffle et l'éléphant comme le milan enlève la souris. « Ainsi, fait observer M. Perrot, se serait transporté dans notre Europe moderne un symbole appartenant primitivement à un culte asiatique de la plus haute antiquité; et, par un jeu singulier de la fortune, la race turque s'est vu, à Belgrade et à Lépante, interdire l'entrée de l'Occident par cet aigle qui l'avait guidée triomphante sur les rives de l'Euphrate et du Bosphore (1) ».

Peut-être les Turcomans avaient-ils eux-mêmes emprunté ce symbole aux sculptures taillées par leurs mystérieux devanciers sur les rochers d'Euiuk et de Jasili-Kaia. Mais il est également possible qu'ils l'aient reçu par l'intermédiaire des Perses. On rencontre, en effet, dans la collection de M. de Gobineau, une entaille qu'il fait remonter à l'époque des Arsacides, et où l'on trouve gravé le type traditionnel de l'aigle à

évêque de Liège, à partir du second tiers du XIIIe siècle. (LELEWEL. *Numismatique du moyen âge*, pl. XX, nos 12, 23 et 54. — DE CHESTRET. *Numismatique de la principauté de Liège*. Bruxelles, 1890, pl. X, no 204.)

(1) PERROT et CHIPIEZ. L'*Art dans l'antiquité*, t. IV, p. 683.

deux têtes, tenant, comme à Euiuk, un lièvre dans chaque serre.



FIG. 6. Intaille arsacide de la collection Gobineau.
(*Revue archéologique* de 1874, t. XXVII, pl. V, nº 371.)

M. de Longpérier fait observer que si l'on pratique une section dans la tige de certaines fougères (*Pteris aquilina*), on obtient une image assez exacte de l'aigle à deux têtes. Or, la fougère se nomme en grec πτέρις ou πτερία, comme la province où se rencontrent les bas-reliefs d'Euiuk. Le savant archéologue se demandait si ce ne serait pas cette similitude qui aurait fait choisir l'aigle à deux têtes comme symbole de la Ptérie (1). Mais on sait aujourd'hui que les bas-reliefs en question sont fort antérieurs à l'entrée en scène des Grecs dans cette partie du monde et, du reste, il est probable que les Grecs avaient nommé la fougère avant de connaître la Ptérie. Tout au plus peut-on admettre que la ressemblance du symbole hettéen avec la figure bicéphale tirée de la fougère amena les Grecs à nommer le pays d'après la plante.

(1) *Revue archéologique* de 1845, t. II, p. 82

Les Grecs, que nous avons vus adopter l'image de l'aigle tenant un serpent entre les serres comme symbole de victoire, remplacèrent quelquefois le serpent par un lièvre, ce qui rentrait dans la donnée hettéenne; seulement ils retranchèrent ce que cette dernière offrait de monstrueux et se contentèrent de copier fidèlement la nature (1). L'Inde, par contre, semble avoir accepté sans hésitation le type bicéphale que lui transmit probablement la Perse. On y trouve l'aigle à deux têtes sur d'anciennes monnaies où il tient un éléphant, au lieu de lièvre, non plus seulement dans chaque serre, mais aussi dans chaque bec. Moor y voyait une représentation du Garouda, l'aigle solaire, monture de Vishnou; en tout cas, nous nous rapprochons singulièrement ici du hamca des Turcs; peut-être même ceux-ci ont-ils emprunté leur légende sur l'oiseau fabuleux à quelque représentation de ce genre, où le rôle du lièvre était tenu par un éléphant ou un buffle.



FIG. 7. Monnaie ancienne de l'Inde.
(MOOR. *Hindu Pantheon*, pl. 103, fig. 3.)

Je citerai encore un symbole, venu de loin,

(1) Monnaies d'Élide. (BARCLAY V. HEAD. *Loc. cit.*)

dont il est difficile de contester les origines sémitiques, alors même que nous ne pouvons saisir toutes les étapes de la route qu'il a suivie pour arriver jusque chez nous.

La symbolique chrétienne a souvent représenté Dieu le Père ou la Providence, « la main de Dieu », par une main qui sort d'un nuage. Dans quelques-unes de ces figures, le bout des doigts laisse échapper des rayons, « comme si c'était un soleil vivant », fait observer M. Didron dans son *Histoire de Dieu*, et une miniature du IX[e] siècle qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris montre la main divine au centre d'un nimbe crucifère.

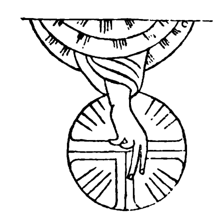


FIG. 8. Main de Dieu.
(DIDRON. *Histoire de Dieu*, p. 32.)

M. Gaidoz a rapproché cette figure de certaines amulettes gauloises : les « rouelles » solaires, formées de quatre rayons, à travers lesquelles est passée une main (1).

(1) H. GAIDOZ. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*. Paris, 1886, p. 64.

Les deux symboles n'auraient-ils pas leur prototype dans une figure observée sur un obélisque assyrien où il s'agit d'un disque solaire qui laisse passer une main tenant un arc?

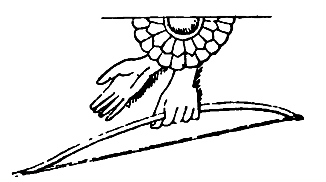


FIG. 9. Cylindre assyrien.
(RAWLINSON. *The five great Monarchies*, t. II, p. 233.)

La représentation de la main ouverte et levée, en vue de figurer la puissance divine, est, du reste, commune à toutes les branches de la race sémitique; elle apparaît déjà chez les Chaldéens, où un cylindre, d'origine babylonienne, présente une main levée qui sort d'une pyramide à étages, entre des personnages dans une attitude d'adoration; c'est absolument le type de notre « main de justice ».

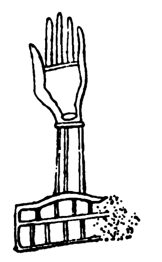


FIG. 10. Cylindre chaldéen.
(LAJARD. *Mithra*, pl. XXVII, fig. 5.)

Suivant M. François Lenormant, la célèbre pyramide de Borsippa s'appelait le Temple de la Main droite, et un des noms de Babylone était la ville de la Main d'Anou, ou, ce qui revient au même, de la Main céleste (1).

La main levée vers le ciel est une image fréquente sur les *ex-voto* de Carthage et, aujourd'hui encore, elle figure sur les maisons arabes, de la Palestine au Maroc, pour préserver les habitants contre les mauvais esprits (2). D'autre part, ce symbole a également passé dans l'Inde, où il décore le piédestal de l'arbre sacré dans un bas-relief de Bharhut (v. plus loin, pl. IV).

A défaut d'indications suffisantes, puisées dans l'originalité des formes, l'identité de signification et d'emploi peut apporter de fortes présomptions pour la parenté des symboles.

Il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'Hindous et Égyptiens eussent séparément adopté comme symbole du soleil la fleur du lotus, qui,

(1) *Gazette archéologique* de 1877, p. 31.

(2) Ph. Berger dans la *Gazette archéologique* de 1876, pp. 119-120. — Il est curieux que certains indigènes australiens attachent un pouvoir analogue à la main de leurs chefs ou de leurs ancêtres, qu'ils détachent du cadavre et qu'ils conservent soigneusement dans la tribu. Un voyageur anglais, M. Howitt, rapporte qu'à la vue d'une aurore polaire, les Kurnaï de son campement se mirent à agiter une de ces mains desséchées dans la direction du phénomène, en s'écriant : « Éloigne-le, » Éloigne-le ; ne le laisse pas nous brûler ». (*Journal of the Anthropological Institute*. Londres, 1883-1884, p. 189.)

chaque matin, s'ouvre sous les premiers rayons de l'astre pour se refermer au soir et qui semble naître d'elle-même à la surface des eaux tranquilles. Mais l'hypothèse d'un emprunt devient fort plausible lorsque, dans l'iconographie des deux peuples, nous voyons cette fleur à la fois servir de support aux dieux solaires, comme Horus et Vishnou, et figurer dans la main des déesses associées à ces dieux, comme Hathor et Lakshmi, les Vénus respectives de l'Égypte et de l'Inde. Enfin cette plausibilité devient une quasi-certitude quand, des deux côtés, nous trouvons le lotus employé à rendre la même nuance de pensée dans des applications assez indirectes et assez subtiles du symbolisme solaire.

Il faut remarquer, en effet, de part et d'autre, que la fleur du lotus symbolise moins le soleil lui-même que la matrice solaire, le sanctuaire mystérieux où le soleil se retire, chaque soir, pour y puiser une vie nouvelle.

Ce miracle, qu'on croyait se renouveler tous les jours, fut placé à l'origine des choses. Les Égyptiens, qui s'imaginaient le monde sorti de l'élément liquide, faisaient naître le soleil d'un lotus, qui, un beau jour, avait émergé des eaux primordiales (1) ; ce qu'ils traduisaient, dans leur icono-

(1) G. Maspero, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVIII, 1889, p. 21.

graphie, en représentant Horus qui s'élançait d'un calice lotiforme tenu par Hathor (1). De même, les textes sacrés de l'Inde nous parlent constamment des dieux comme sortis du lotus ; c'est sur un lotus d'or que Brahma apparaît à l'origine des temps et c'est avec les diverses parties de cette plante qu'il créa l'univers (2). Une légende hindoue, rapportée par le P. Vincenzo de Santa Catarina, relate que Brahma veillait six mois chaque année et dormait les autres six mois dans une fleur de lotus d'une grandeur et d'une beauté extraordinaires (3).

De là une nouvelle extension donnée au sens figuré du lotus. Symbole de la renaissance solaire, il devint chez les Égyptiens le symbole de la renaissance humaine et, en général, de la vie dans son fonds éternel et sans cesse renouvelé. Sur un sarcophage du Louvre est peint un scarabée qui sort d'un lotus, entre Isis et Nephtys, dans leur attitude caractéristique de gardiennes et protectrices des morts (4). C'était figurer à la fois le soleil et le défunt franchissant le tombeau

(1) G. Lafaye. *Histoire des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1884, p. 247.

(2) James Darmesteter. *Essais orientaux*. Paris, 1883, p. 148.

(3) de Gubernatis. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 206.

(4) Cette peinture est reproduite par M. Ledrain dans la *Gazette archéologique* de 1878, p. 192.

pour reprendre leur existence dans les champs lumineux de l'espace. Le lotus fut même adopté avec cette signification par le symbolisme funéraire de l'Europe. On l'y retrouve non seulement dans les traditions grecques relatives aux Lotophages, ce peuple fabuleux qui se nourrit de lotus pour oublier la vie et ses peines, mais encore dans les inscriptions de pierres tombales qui, aux derniers siècles du paganisme, se rencontrent de la Libye à la Belgique (1).

Les brahmanes ne tenaient guère à revivre, et les bouddhistes moins encore. Ces derniers n'adoptèrent l'antique fleur de vie que pour symboliser, suivant leurs différentes écoles, la nature naturante, — la matière éternellement active, — les innombrables mondes qui remplissent l'espace, — le Bouddha qui réside dans chacun d'eux, — enfin l'enseignement du maître, c'est-à-dire le moyen de se soustraire à cet enchaînement des causes et des effets qui engendre l'existence personnelle. — C'est ainsi qu'ils portèrent jusqu'aux confins de l'Asie *le lotus de la Bonne Loi,* et, aujourd'hui encore, il n'est pas, dans l'Himalaya, de vallée si écartée que le voyageur n'y entende partout retentir à son approche, comme une parole de sanctification et de bien-

(1) Voir plus loin, fig. 13.

venue, la mystique formule : *Om mani padmi om.* « Oh ! le joyau dans le lotus. »

Cependant, les traditions populaires et les monuments figurés suffiraient au besoin pour nous rappeler les liens qui unissent le lotus du bouddhisme à celui de l'Égypte. Une légende rapporte que, quand le Bodhisattva se montre, un lotus miraculeux sort de la terre; il s'y assied et, de son regard, il embrasse tous les mondes (1). Le Bouddha, du reste, est partout représenté assis sur la fleur du lotus, comme Vishnou et Horus. Peut-être n'est-il pas impossible d'établir les étapes intermédiaires de ce symbolisme. Le lotus passa d'Égypte sur les monuments de la Phénicie et, à partir du VIIIe siècle avant notre ère, sur ceux de l'Assyrie (2) qui, à son tour le communiqua à la Perse. Ainsi, dans les sculptures de la Phénicie, on trouve des déesses qui tiennent à la main un calice de lotus, et, dans des bas-reliefs sassanides, au Tagh-i-Bostan, le dieu solaire Mithra se tient debout sur une fleur de lotus (3). Enfin chez les Mésopotamiens et chez les Perses,

(1) SENART. *La légende du Bouddha* dans le *Journal asiatique*, Paris, 1874, p. 347.

(2) C'est du moins la date assignée par Layard, qui place à l'époque de la construction de Khorsabad la première apparition du lotus égyptien, comme symbole ou motif d'ornement, en Assyrie. (*Nineveh and its remains*, p. 213.)

(3) FLANDIN et COSTE. *Voyage en Perse*, t. I, pl. III et XIV.



il n'est pas rare de voir le lotus fleurir sur des plantes où l'on peut reconnaître soit l'arbre sacré des religions sémitiques, soit l'arbre iranien qui sécrète la liqueur d'immortalité (1).

De nos jours, le beau lotus à fleur rose, qu'on reconnaît sur les monuments de l'Égypte, le *Nymphaea nelumbo,* ne croît plus nulle part à l'état sauvage, mais, par une curieuse coïncidence, il s'est conservé dans la flore comme dans la symbolique de l'Inde (2). Ajoutons qu'il a été importé de l'Inde en Chine et au Japon, si bien qu'aujourd'hui encore il est une des principales figures symboliques auxquelles se laissent reconnaître les vases sacrés et autres objets de culte employés dans ces pays par le bouddhisme (3).

(1) Voir plus loin, chap. IV.

(2) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. I, p. 578.

(3) Michel Paléologue. *L'art chinois.* Paris, 1887, p. 45.

CHAPITRE II.

DE LA CROIX GAMMÉE OU TÉTRASCÈLE.

I. Distribution géographique de la croix gammée. — Diverses formes de la croix gammée. — Sa fréquence chez tous les peuples du vieux continent, à l'exception des Égyptiens, des Phéniciens, des Mésopotamiens et des Perses. — Le *fylfot*. — Le *svastika*.

II. Interprétations antérieures de la croix gammée. — Opinions de MM. George Birdwood, A. Cunningham, Waring, W. Schwartz, Émile Burnouf, R.-P. Greg, Ludwig Müller, etc.

III. Signification probable de la croix gammée. — La croix gammée, porte-bonheur. – La croix gammée, symbole du mouvement solaire, et, par extension, du mouvement astronomique en général. — Les branches de la croix gammée sont des rayons qui marchent. — Rapports du tétrascèle avec le triscèle. — Images associées à la croix gammée. — Équivalence de la croix gammée et de certaines représentations solaires. -- Les trois pas de Vishnou. — Tétrascèles lunaires.

IV. Berceau de la croix gammée. — S'est-elle formée parallèlement sur plusieurs points? — Uniformité de sa signification et de son emploi. — Thèse de son origine aryenne ou pélasgique. — Indications fournies par les fusaïoles d'Hissarlik et les poteries préhistoriques de l'Italie septentrionale. — La question est archéologique, non ethnographique. — Conclusions.

I.

DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DE LA CROIX GAMMÉE.

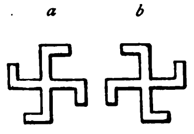


FIG. 11. Croix gammées.

On donne le nom de croix gammée à la croix dont les extrémités se recourbent à angle droit, comme pour former quatre *gammas* soudés par

la base et dirigés dans le même sens (fig. 11). On peut l'appeler croix *pattée* quand les parties recourbées se terminent en pointe, de façon à former une espèce de pied (fig. 12 *a*), et croix à crochet quand les branches, après s'être brisées une première fois, se replient à nouveau, soit vers l'intérieur (*b*), soit vers le dehors (*c*). Enfin, elle prend le nom de *tétrascèle* quand les branches s'arrondissent en se recourbant (*d*).

a b c d

卐 卐 卐 卐

Fig. 12. Variétés de croix gammées.

A part le disque solaire et la croix équilatérale, il y a peu de signes symboliques qui aient été aussi répandus.

M. Schliemann en a trouvé d'innombrables exemplaires parmi les décombres des villes qui se sont superposées sur le plateau d'Hissarlik, à partir de la seconde cité ou cité brûlée, que le savant explorateur identifie avec l'Ilion de Priam (1). La croix gammée y abonde, surtout parmi les décorations de ces disques en terre cuite qu'on a cru être des fusaïoles et qui ont peut-être servi d'ex-voto (2). Elle y orne également certaines

(1) Schliemann. *Ilios, ville et pays des Troyens.* Paris, 1885, pp. 507 et suivantes.

(2) Schliemann. *Troja.* Londres, 1884, p. 39. — Voyez plus loin, fig. 22, 23*a*, 30, aussi pl. II, etc.

idoles aux formes féminines qui rappellent grossièrement la physionomie de l'Istar chaldéenne; dans une de ces statuettes en plomb, elle occupe le centre du triangle qui marque le ventre (1).

En Grèce, comme à Chypre et à Rhodes, elle se montre d'abord sur les poteries à décor géométrique qui forment la seconde période de la céramique grecque (2); puis elle passe sur les vases à décoration plus vivante, dont l'apparition semble coïncider avec le développement des influences phéniciennes sur les rivages de la Grèce (3).

Des poteries archaïques de Chypre, de Rhodes et d'Athènes nous la font voir aux deux côtés de l'arbre conventionnel, si fréquemment reproduit, entre deux monstres affrontés, dans les monuments figurés de l'Asie antérieure (voy. plus loin, pl. IV).

Sur un vase d'Athènes, elle apparaît dans une scène d'enterrement, trois fois répétée devant le char funèbre (4). Sur un vase de Théra, elle est

(1) SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 226. — Voir aussi *Troja* (édit. anglaise, fig. 101), sur un vase « à tête de chouette » de la cité préhistorique la plus récente.

(2) ALB. DUMONT. *Peintures céramiques de la Grèce propre*. Paris, 1873, t. I, pl. XV, fig. 17.

(3) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité*. Paris, 1885, t. III, fig. 513, 515, 518.

(4) VICTOR DURUY. *Histoire des Grecs*. Paris, 1888, vol. I, fig. 729.

reproduite à plusieurs exemplaires autour d'une image de l'Artémis persique (1). A Mycènes, elle figure sur les ornements recueillis dans les fouilles de M. Schliemann (2). A Pergame, elle orne la balustrade du portique qui entourait le temple d'Athénée, et, à Orchomène, le plafond sculpté du thalamos, dans le palais du Trésor (3). Enfin, quand l'introduction des monnaies vint ouvrir un nouveau débouché aux créations plastiques de la religion et de l'art, elle devint un symbole favori dans le monnayage, non seulement de l'Archipel et de la Grèce propre, mais encore de la Macédoine, de la Thrace, de la Crète, de la Lycie et de la Paphlagonie.

De Corinthe, où elle figure parmi les marques monétaires les plus anciennes, elle passa à Syracuse sous Timoléon, pour se propager ensuite sur les monnaies de la Sicile et de la Grande-Grèce (4). Dans l'Italie du Nord, elle était connue avant même l'arrivée des Étrusques, car on l'a rencontrée sur des poteries qui remontent à la civilisation des terramares (5). Elle se montre

(1) Daremberg et Saglio. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Fasc. 12. Paris, 1888. Au mot *Diane*, p. 153, fig. 2389.

(2) Schliemann. *Mycènes*. Paris, 1879, p. 193.

(3) Schliemann. *Troja*, p. 123.

(4) *Numismatic Chronicle*. Londres, t. VIII (3e série), p. 103.

5) de Mortillet. *Musée préhistorique*, pl. XCIX.

aussi sur le toit de ces ossuaires en forme de cabane qui reproduisent, à une échelle réduite, les huttes clayonnées des populations de cette époque (1). Dans la période de Villanova, elle orne des vases à décor géométrique trouvés à Cœré, à Chiusi, à Albano, à Cumes (2), et, quand l'Étrurie s'ouvre aux influences orientales, elle apparaît sur des fibules et autres bijoux en or (3).

A une époque ultérieure encore, on la trouve sur la poitrine de personnages qui décorent les murs d'un tombeau samnite près de Capoue (4); enfin elle apparaît, comme motif de décoration, parmi des mosaïques romaines. Il est curieux qu'à Rome même on ne l'ait rencontrée sur aucun monument antérieur au IIIe et peut-être au IVe siècle de notre ère. Vers cette époque, les chrétiens des Catacombes n'hésitèrent pas à l'admettre parmi leurs représentations de la croix du Christ; non seulement ils la gravèrent sur les tombes, mais encore ils en ornèrent les vêtements de certains personnages sacerdotaux, tels que des

(1) J. Martha. *Archéologie étrusque et romaine,* fig. 1.

(2) Alexandre Bertrand. *Archéologie celtique et gauloise.* Paris, 2e éd., 1889, fig. 65-68.

(3) Alexandre Bertrand. *La Gaule avant les Gaulois.* Paris, 1884, fig. 77.

(4) Th. Roller. *Les catacombes de Rome.* Paris, t. II, p. 32.

fossores, et même la tunique du Bon Pasteur (1). A Milan, elle forme encore aujourd'hui une rangée de croix à crochets autour de la chaire de Saint-Ambroise.

D'autre part, elle semble avoir été fort répandue dans les provinces de l'empire romain, surtout parmi les populations celtiques, où, dans bien des cas, il est fort difficile de déterminer si elle se rattache à la civilisation importée ou à la tradition indigène. De la Suisse, et même des pays danubiens, jusqu'au fond de la Grande-Bretagne, on l'a retrouvée sur des vases, des plateaux de métal, des fibules, des ceinturons, des armes (2). En Angleterre, elle décore des fragments de mosaïques recueillis dans les ruines de plusieurs villas (3), aussi bien qu'un vase funéraire déterré dans un tumulus de l'âge du bronze (4). En Gaule, elle s'observe assez fréquemment sur des monnaies qui s'échelonnent du IIIe siècle avant notre ère jusqu'au IIIe siècle après Jésus-Christ, et même au delà, car on la

(1) TH. ROLLER. *Les Catacombes de Rome*, t. I, pl. VI, 1; pl. X, 29, 30, 31; pl. XXXII, 15; pl. XXXIX, 19; t. II, pl. LV, 2; pl. LXXXVIII, 13, et pl. XCIV, 2.

(2) DE MORTILLET. *Musée préhistorique*, pl. XCIII, XCVIII et C.

(3) ROB. SEWELL dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), p. 383.

(4) G. DE MORTILLET. *Le signe de la croix avant le christianisme.* Paris, 1866, fig. 76.

rencontre encore sur une pièce mérovingienne (1). Ajoutons qu'elle figure déjà sur des fragments de poterie et même sur des coins-matrices en terre cuite trouvés dans une cité lacustre au lac du Bourget (2).

En Belgique, nous la rencontrons à Estinnes (Hainaut) et à Anthée (province de Namur), sur des débris de tuile remontant à l'époque romaine (3). Elle se voit également, plusieurs fois répétée et associée à la fleur du lotus, parmi les inscriptions de pierres tombales découvertes, il y a quelques années, dans le cimetière belgo-romain de Juslenville, près de Pépinster.

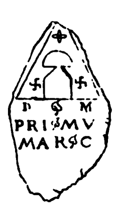


FIG. 13. Pierre tombale de Juslenville.
(*Institut archéologique liégeois*, t. X (1870), pl. XIII.)

Il s'est élevé, au sein de l'*Institut archéologique liégeois*, un intéressant débat, résumé d'une façon fort impartiale par M. S. Bormans,

(1) LELEWEL. *Numismatique du moyen âge. Atlas*, pl. IV, n° 57.

(2) ERN. CHANTRE. *L'âge du bronze*. Paris, 1876, 2° part., pp. 194-195.

(3) *Bulletins de l'Institut archéologique liégeois*, t. X, p. 106.

sur le point de savoir si, en dépit de l'invocation D(*iis*) M(*anibus*), la présence de la croix gammée n'impliquait pas le caractère chrétien de ce monument funéraire (1). Aux arguments produits pour réfuter cette opinion, on peut ajouter qu'une stèle funéraire découverte en Algérie, d'un caractère incontestablement païen, offre une combinaison analogue de deux croix gammées placées au-dessus d'une rouelle.



FIG. 14. Stèle funéraire d'Algérie.
(Comptes rendus de la *Soc. franç. de numism. et d'archéol.*, t. II, pl. III, 3.)

La croix gammée, associée à la rouelle ainsi qu'au foudre, orne également des autels votifs de la même période, trouvés, en Angleterre et

(1) On a soutenu que ces lettres signifiaient : *DoMus æterna* ou D(eo) M(*aximo*), si bien qu'au lieu de lire : *Diis manibus Primus Marci Filius*, M. Buckens, ancien professeur à l'Académie des beaux-arts de Liège, n'hésitait pas à traduire textuellement, par une interprétation libre des croix gammées, du fleuron, du triangle, de la niche, de l'édicule et des feuilles de lotus : « Dernière demeure » du fils de Marcus en Jésus-Christ, Dieu, baptisé au nom du Père » et du Saint-Esprit » ! (*Bulletins de l'Institut archéologique liégeois*, t. X (1870), p. 55.)

près des Pyrénées, sur l'emplacement de camps romains (1).



FIG. 15. Autel du Musée de Toulouse.
(*Revue archéologique de 1880*, t. XL, p. 17.)

On a découvert à Velaux, dans les Bouches-du-Rhône, la statue décapitée d'un dieu accroupi, qui porte sur la poitrine une rangée de croix à crochets surmontant une autre rangée de croix équilatérales (2).

En Irlande, toutefois, et en Écosse, la croix gammée semble avoir réellement abrité des tombes chrétiennes, car on l'a rencontrée sur des pierres tombales, associée à des croix latines (3).

Les Anglo-Saxons donnaient à la croix gammée le nom de *fylfot*, du norrain *fiöl* (*full, viel*

(1) LUD. MÜLLER. *Det saakaldte Hagekors*. Copenhague, 1877, pp. 21-22.

(2) ALEX. BERTRAND. *L'autel de Saintes et les triades gauloises*, dans la *Revue archéologique* de 1880, t. XXXIX, p. 343.

(3) LUD. MÜLLER. *Op. cit.*, p. 114.

« nombreux ») et *fot* (*foot, fuss* « pied ») (1). On l'a observée sur des poteries et des vases funéraires, dès l'âge du bronze, en Silésie, en Poméranie, dans les îles orientales du Danemark. Aux âges suivants, elle se rencontre sur des objets de parure, des poignées d'épée, des bractéates d'or, des rocs sculptés et des pierres tombales (2). Chez les Scandinaves, elle finit par se combiner, sans doute sous l'influence du christianisme, avec la croix latine.

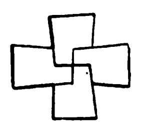


FIG. 16. Croix sur une pierre runique de Suède.
(LUDVIG MÜLLER, p. 94, fig. *a*.)

Dans une vieille église du Danemark, elle décore des fonts baptismaux qui remontent aux premiers temps du christianisme (3). En Islande, suivant M. Hjaltalin, elle serait encore en usage, de nos jours, comme signe magique (4).

Parmi les Slaves et les Finnois, on ne l'a trou-

(1) R.-P. GREG. *The Fylfot and Swastika*, dans *Archaeologia*. Londres, t. XLVIII, part. II, 1885, p. 298.

(2) LUD. MÜLLER. *Op. cit., passim.* — R.-P. GREG. *Loc. cit*, pl. XIX, fig. 27, 31, 32, 33. — C.-A. HOLMBOE. *Traces du bouddhisme* en *Norvège*. Paris, 1857, pp. 34 et suivantes.

(3) LUD. MÜLLER. *Op. cit.*, p. 113.

(4) *Nineteenth Century* de juin 1879, p. 1098.

vée jusqu'ici qu'à l'état sporadique, et seulement vers l'époque de leur conversion au christianisme. Remarquons, en passant, qu'il est très difficile de déterminer l'âge et la nationalité des objets en terre cuite et en bronze sur lesquels on l'a observée, dans des pays de races mêlées et superposées, comme la Hongrie, la Pologne, la Lithuanie et la Bohême.

Au Caucase, M. Chantre l'a rencontrée sur des pendeloques, des plaques ornementales, des poignées de glaive et d'autres objets encore, trouvés dans des nécropoles qui remontent à l'âge du bronze et au premier âge du fer (1).

Chez les Perses, sa présence a seulement été signalée sur quelques monnaies des Arsacides et des Sassanides (2).

Les Hettéens l'ont introduite dans un bas-relief d'Ibriz, en Lycaonie, où elle forme une bordure sur la robe d'un roi ou d'un prêtre offrant un sacrifice à un dieu (3).

Les Phéniciens ne semblent pas l'avoir connue ou du moins utilisée, sauf sur quelques-unes des monnaies qu'ils frappèrent en Sicile, à l'imitation des pièces grecques. Une monnaie de la Byzacène,

(1) Ern. Chantre. *Recherches archéologiques dans le Caucase.* Paris, 1886, t. II, atlas, pl. XI, XV, etc.

(2) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 3.

(3) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, fig. 354.

où elle figure avec la tête d'Astarté, date du règne d'Auguste (1).

On ne la rencontre pas davantage en Égypte, en Assyrie, en Chaldée.

Dans l'Inde, elle porte le nom de *svastika*, quand ses branches se recourbent vers la droite (fig. 11 *a*), et de *sauvastika*, quand elles se dirigent en sens inverse (fig. 11 *b*). Le mot *svastika* est un dérivatif de *svasti*, qui lui-même procède de *su* « bien » et du verbe *asti* « il est »; l'expression correspondrait donc à une formule grecque : εὖ ἐστὶ, et, en fait, sa représentation figurée a toujours passé pour un signe propice, parmi les Hindous comme parmi les bouddhistes (2).

Le grammairien Panini en parle comme d'un signe qui servait à marquer l'oreille des bestiaux. Nous voyons, dans le *Ramanaya*, que les vaisseaux de la flotte sur laquelle Bharata s'embarqua pour Ceylan portaient, sans doute sur la proue, le signe du *svastika* (3). Passant aux monuments figurés, nous trouvons la croix gammée sur les lingots d'argent, en forme de dominos, qui précédèrent, dans certaines parties de l'Inde,

(1) *Numismatique de l'ancienne Afrique*. Copenhague, 1860-1862, t. II, p. 40, n° 4.

(2) Voir la lettre de M. Max Müller, dans SCHLIEMANN. *Ilios*, pp. 517-521.

(3) *Ramanaya*, 2, 97, 17-18.

l'emploi de la monnaie proprement dite (1). Elle



Fig. 17. Ancienne monnaie de l'Inde.
(*Archaeological Survey of India*, t. X, pl. II, fig. 8.)

se montre même sur une pièce de Krananda, qui passe pour la plus ancienne monnaie indigène et qui se signale également par la première représentation du triçûla (2).

Fréquente au commencement et à la fin des inscriptions bouddhiques les plus anciennes, elle est reproduite, à plusieurs exemplaires, sur l'empreinte des pieds du Bouddha sculptée dans les bas-reliefs d'Amaravati (3). Le *svastika* figure, d'ailleurs, dans la tradition bouddhique, la première des soixante-cinq marques qui distinguaient les pieds du Maître, alors que la quatrième d'entre elles est formée par le *sauvastika*, et la troisième par le *nandyâvarta*, sorte de labyrinthe qui, à

(1) Edw. B. Thomas. *The early Indian Coinage*, dans la *Numismatic Chronicle*, t. IV (nouv. série), pl. XI.

(2) Voyez plus loin, chapitre VI.

(3) James Fergusson. *Indian and Eastern Architecture* (formant le troisième volume de l'*History of Architecture in all Countries*). Londres, Murray, 1876, p. 184. — C'est la figure qui nous a fourni le frontispice du présent ouvrage.

l'instar du méandre grec, peut se rattacher à la croix gammée (1).

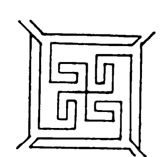


FIG. 18. Le nandyâvarta.

Il faut remarquer que chez les Jainas, qui rivalisent d'antiquité avec le bouddhisme, la croix gammée passe pour le signe de Supârçva, le septième des vingt-quatre *Tîrthamkaras,* alors que le nandyâvarta est le signe du dix-huitième (2).

Aujourd'hui encore, suivant M. Taylor, les Hindous peignent la croix gammée en rouge, lors du nouvel an, au commencement de leurs livres de comptes, et ils la dessinent avec de la farine sur le plancher des maisons, au moment d'une noce et d'autres cérémonies encore (3). Elle figure aussi à la fin de manuscrits d'époque récente, tout au moins sous la forme , s'il faut voir, dans ce dernier signe, avec M. Kern, un développement du tétrascèle (4).

(1) EUG. BURNOUF. *Le Lotus de la Bonne-Loi.* Paris, 1852, p. 626.

(2) COLEBROOK. *Observations on the Jainas,* dans le volume IX des *Asiatic Researches,* p. 308.

(3) EUG. BURNOUF. *Op. cit.,* p. 626.

(4) KERN. *Der Buddhismus.* Leipzig, 1884, t. II, p. 239, note 3. — Colebrook donne à ce signe le nom de *çrivatsa* et en fait la marque distinctive du dixième Tîrthamkara des Jainas. M. Schwartz l'a rapproché du trèfle à quatre feuilles, qui est aussi un porte-bonheur.

La croix gammée s'est également maintenue jusqu'à nos jours chez les bouddhistes du Tibet, où les femmes en ornent leurs jupes et où on la place sur la poitrine des morts (1). En Chine — où elle porte le nom de *ouan* — ainsi qu'au Japon, elle décore, comme on peut le voir au Musée Guimet, des vases, des coffrets, des représentations de divinités; elle figure même sur la poitrine de certaines statues du Bouddha et des Boddhisattvas, où, selon M. Paléologue, elle symboliserait le cœur (2). — On peut l'observer à Woolwich sur un canon pris par les Anglais au fort de Takiu. Suivant M. G. Dumoutier, elle ne serait autre que l'ancien caractère chinois *che*, qui comporte l'idée de perfection, d'excellence; elle signifierait le renouvellement et la perpétuité de la vie (3). Au Japon, selon M. de Milloué, elle formerait le chiffre 10,000, qui symbolise l'infini, le parfait, l'excellent, et s'emploie comme signe de bonheur (4). Une statue du bouddhisattva Jiso, au Musée Guimet, repose sur un socle

(1) *Journal Asiatique*, 2e sér., t. IV, p. 245. — PALLAS. *Samlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften*, t. I, p. 277.

(2) MICHEL PALÉOLOGUE. *L'Art chinois*, p. 47.

(3) G. DUMOUTIER. *Le svastika et la roue solaire en Chine*, dans la *Revue d'Ethnographie*. Paris, 1885, p. 331.

(4) DE MILLOUÉ. *Le svastika*. dans les *Bulletins de la Société d'Anthropologie* de Lyon, 1881, t. I, pp. 191 et suivantes.

orné de svastikas aux crampons tournés vers la droite.

Disons enfin, pour terminer cette longue énumération, qui risque de devenir fastidieuse sans pouvoir aspirer à être complète, qu'on a encore signalé la présence de la croix gammée en Afrique, sur des bronzes rapportés de Coumassie par la dernière expédition anglaise contre les Ashantis (1); dans l'Amérique méridionale, sur une gourde de la tribu des Lenguas; dans l'Amérique septentrionale, sur des poteries des *mounds* et du Yucatan, ainsi que sur les hochets, formés d'une calebasse, que les Indiens Pueblos agitent dans leurs danses religieuses (2).

II.

INTERPRÉTATIONS DIVERSES DE LA CROIX GAMMÉE.

Qu'un grand nombre de croix gammées ont été simplement des motifs d'ornementation, des signes monétaires, des marques de fabrique, il serait oiseux de le contester. Mais les applications qui ont été faites de cette figure dans tous les pays que je viens de citer, la nature des symboles auxquels on la trouve associée, sa présence

(1) Schliemann. *Ilios*, fig. 248, 249, et 250.

(2) T. Lamy. *Le svastika et la roue solaire en Amérique*, dans la *Revue d'Ethnographie*. Paris, 1885, p. 15.

constante sur des autels, des pierres tombales, des vases funéraires, des idoles, des vêtements sacerdotaux, sans compter le témoignage des documents écrits et des superstitions populaires, attestent surabondamment qu'en Europe, comme en Asie, elle a eu partout un caractère d'amulette, de talisman, de phylactère (1). D'autre part, pour que la croix gammée soit ainsi devenue un porte-bonheur, il faut qu'elle ait été préalablement mise en rapport avec un être ou un phénomène plus ou moins concret et précis, investi, à tort ou à raison, d'une influence quelconque sur la destinée humaine. Ne serait-il pas possible de retrouver cette signification première de la croix gammée, en s'appuyant sur les indices fournis par les monuments eux-mêmes?

De nombreux archéologues l'ont pensé, mais en aboutissant à des solutions différentes. Il n'y a guère de symbole qui ait donné lieu à des interprétations plus variées — pas même le *triçûla* des bouddhistes, ce qui est beaucoup dire.

Je me bornerai à signaler l'opinion de ceux qui

(1) M. Michel de Smigrodzki, qui a classé chronologiquement, dans son récent Essai *Zur Geschichte der Svastika* (Brunswig, 1890, extrait de l'*Archiv für Anthropologie*), un nombre considérable de croix gammées appartenant aux monuments des époques et des nations les plus diverses, s'est particulièrement appliqué à faire ressortir que, partout, cette croix a reçu une valeur symbolique et non pas seulement ornementale.

[illegible] croix [illegible] les Phéniciens. [illegible] marteau de Thor a la [illegible] forme [illegible] déterminées [illegible] identification [illegible] deux gam- [illegible] même [illegible] quelque- [illegible] qu'à [illegible] symbole. [illegible] deux gam- [illegible] comme [illegible] principe [illegible] autres. [illegible] recon- [illegible] sexe fémi- [illegible] assez [illegible] deux gam- [illegible] de la Troade, [illegible] image de [illegible] Hera, [illegible] gammée a pu [illegible] féconde, comme [illegible] général de prospé-

[illegible] Ludvig Müller.

[illegible] XVIII, n. s., p. 408.



rité et de salut, sans pour cela être nécessairement un signe phallique. Dans une circonstance comme dans l'autre, il s'agit de savoir si ce n'est pas là, encore une fois, une signification dérivée, se rattachant à une conception moins abstraite.

Le général Cunningham a voulu trouver dans le svastika un monogramme pâli, formé de quatre caractères correspondant à nos lettres S, U, T, I (1). Mais M. Max Müller soutient que la ressemblance n'est guère frappante et qu'elle paraît purement accidentelle (2). En tout cas, l'explication ne serait guère de mise que pour la croix gammée de l'Inde; — objection qu'on peut également faire à l'hypothèse de M. Frédéric Pincott, quand il veut voir dans le svastika l'emblème des quatre castes, réunies au sein d'une même combinaison symbolique (3).

Waring tenait la croix gammée pour une représentation figurée de l'eau, à cause de sa ressemblance avec le *méandre*, et aussi parce qu'elle se trouve fréquemment rapprochée de la ligne brisée, symbole bien connu de l'eau en mouve-

(1) A. CUNNINGHAM. *The Bhilsa Topes*. Londres, 1884, p. 386.

(2) *Lettre à M. Schliemann* (*Ilios*, p. 520).

(3) F. PINCOTT. *The Tri-Ratna*, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XIX (nouv. sér.), p. 245.

ment (1). Mais il s'en faut que cette association soit constante, comme nous le verrons plus loin, et certes la forme de la croix gammée n'a rien en elle-même qui évoque l'idée de l'eau courante, non plus que de la pluie.

D'autres y ont vu un symbole de l'orage ou de l'éclair, parce qu'elle peut se décomposer en deux zigzags ou Z entrelacés. M. W. Schwartz, qui a défendu, avec son talent ordinaire, cette thèse conforme à ses vues générales sur l'origine météorologique des mythes et des symboles, fait ressortir les nombreux points de contact qui existent entre la foudre et les différentes formes de la croix, non seulement dans la symbolique de mainte religion, mais encore dans le langage populaire (2). Ceci s'accorde avec l'usage, si fréquent dans les pays catholiques, de faire un signe de croix, à l'apparition de l'éclair, pour empêcher la foudre de tomber, ainsi qu'avec la coutume assez répandue chez nos paysans, notamment dans le Brabant flamand, de peindre à la chaux une croix blanche sur les maisons, pour les préserver du même fléau. Mais on peut se demander si ces usages ne sont pas dus à la

(1) Waring. *Ceramic Art in remote Ages*. Londres, 1875, pp. 13 et suivantes.

(2) *Der Blitz als geometrisches Gebild*, dans le *Jubiläumschrift der Posener Naturwissenschaftl. Vereins*, 1887, pp. 221-234.

valeur générale de talisman que le symbole chrétien comporte dans les croyances populaires : le signe de croix passe, en effet, pour chasser les mauvais esprits et faire intervenir la protection divine. Quant aux croix peintes sur les murs extérieurs, elles semblent utilisées non seulement contre la foudre, mais encore contre les incendies, les épidémies du bétail et, en général, contre toutes les catastrophes imprévues qui menacent l'habitation.

En tout cas, il ne s'agit pas là de la croix gammée, et l'expression d'éclairs « qui se croisent » n'est pas suffisante pour expliquer qu'on ait pu en tirer la forme du *fylfot*. Je sais bien que, chez les Germains et même chez les Celtes, la croix gammée se rencontre parfois gravée, à côté du foudre, sur des armes, des amulettes, des parures, voire des autels. Mais ces mêmes objets nous offrent également l'image du disque, du croissant, du triscèle et encore de bien d'autres figures symboliques (1). Il semble que le graveur ait simplement voulu réunir sur un même objet tous les symboles ayant, à sa connaissance, un caractère de phylactère ou de talisman.

M. Émile Burnouf a fait de la croix gammée

(1) R.-P. Greg, dans *Archaeologia*, 1885, pl. XIX, fig. 31, 32, 33; pl. XX, fig. 2.

le symbole du feu ou plutôt du double aranî mystique, c'est-à-dire de l'ignitérébrateur qui servait à produire le feu chez les premiers Aryas. « Ce signe, écrit-il, représente les deux pièces de bois qui composaient l'aranî, dont les extrémités étaient recourbées ou renflées, pour être solidement retenues avec quatre clous. Au point de jonction était une fossette; là on plaçait la pièce, en forme de lance, dont la rotation violente, produite par une sorte de flagellation, faisait apparaître Agni (1). »

Il n'est nullement prouvé jusqu'ici que la pièce inférieure de l'aranî ait jamais eu la forme du svastika ou même de la croix. Il y a lieu de supposer, au contraire, que c'était en général une simple bûche, dans laquelle on faisait tourner la pointe du *pramantha* (2). Peut-être, dans certains cas, avait-elle une forme circulaire; on obtenait alors le feu en la faisant tourner elle-même autour d'un moyeu. Si, comme on l'a soutenu, elle a réellement assumé, dans quelques temples de l'Inde, l'apparence d'une croix gammée, c'est sans doute qu'on lui aura donné cette forme pour imiter le svastika (3). Quant aux

(1) ÉMILE BURNOUF. *La science des Religions*. Paris, 1876, p. 240.

(2) J. C. NESFIELD. *Mythology of Fire* dans la *Calcutta Review* d'avril 1884, p. 375.

(3) C'est ainsi que les bouddhistes ont même édifié des *stoupas* en forme de croix gammée. (Cf. SCHLIEMANN. *Ilios*, p. 520.)

quatre points qui se trouvent cantonnés entre les bras de certaines croix gammées, rien ne prouve qu'ils représentent des clous (v. notre pl. II, *litt.* B, n°s 19, 20, 21, 22) et, le plus souvent, ils ne sont pas même en contact avec les branches de la croix que, au dire de M. Burnouf, ils auraient pour mission de fixer. M. Schliemann, qui ne semble pas éloigné de se rallier à l'explication de M. Émile Burnouf, fait observer qu'en Troade la croix gammée accompagne le dessin linéaire d'autels brûlants (1) ; mais ces autels — en admettant que ce soient des autels — ne peuvent-ils flamber en l'honneur d'un autre dieu que le feu lui-même? Bien plus, rien n'empêche d'admettre que le soleil même ait été représenté comme un autel flamboyant.

A l'appui de l'hypothèse de M. Burnouf, on pourrait peut-être faire valoir encore que le svastika, dont les branches sont tournées vers la droite, passe, chez les Hindous, pour avoir le genre féminin, ce qui le ferait directement rentrer dans le symbolisme de l'aranî. Mais il faut observer que le svastika dirigé en sens inverse passe pour masculin. C'est, du reste, une habitude populaire dans l'Inde moderne, à en croire Sir George Birdwood, d'appliquer la division par sexe à tous les objets qui se présentent par couples.

(1) SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 1872, 1911, 1914, 1916.

M. R.-P. Greg a écrit, sur la croix gammée, dans les Mémoires publiés par la *Société des Antiquaires de Londres,* une étude fort intéressante, où, tout en s'efforçant de faire une part équitable aux autres interprétations de ce signe, il le présente surtout comme un symbole de l'air ou plutôt du dieu qui régit les phénomènes de l'atmosphère, Indra chez les Hindous, Thor chez les Germains et les Scandinaves, Perkun chez les Slaves, Zeus chez les Pélasges et les Grecs, Jupiter *tonans* et *pluvius* chez les Latins (1). Malheureusement, les preuves qu'il apporte ne sont ni nombreuses, ni décisives. Le fait que, dans l'Inde, le taureau est consacré à Indra et que, sur certains lingots monétaires, la croix gammée surmonte une image de cet animal, ne suffit guère pour démontrer que le svastika est un symbole d'Indra (2). De même, il nous est difficile d'admettre que chez les Grecs la croix gammée représente le dieu de l'atmosphère, parce que, sur des poteries de Chypre, des croix gammées rappellent l'image d'oiseaux volant dans l'air.

L'auteur fait état de ce que, dans de nombreux monuments figurés, la croix gammée est placée au-dessus d'images qui représentent la terre ou

(1) R.-P. Greg. *The Fylfot and Swastika,* dans *Archaeologia,* 1885, pp. 293 et suivantes.

(2) Id., *ibid.*, p. 302.

les créatures terrestres et au-dessous d'autres images qui symbolisent le ciel ou le soleil. Mais il s'en faut que cette disposition soit invariable, voire prédominante. Fréquemment, la croix gammée se trouve sur le même plan que des symboles astronomiques; quelquefois même, c'est elle qui occupe la position culminante. Il est vrai que M. Greg se tire d'affaire en soutenant que, dans ce cas, elle doit représenter le dieu de l'éther en qualité de dieu suprême (1).

Le seul exemple que je connaisse d'une croix gammée sur un monument consacré à Zeus ou à Jupiter est un autel votif où elle est inscrite au-dessus des lettres I. O. M. (2). Mais c'est un autel celto-romain élevé, selon toute apparence, par des Daces en garnison dans une ville de la Grande-Bretagne, Ambloganna; c'est-à-dire qu'ici encore nous pouvons nous trouver devant un dieu étranger, assimilé à la divinité suprême de l'empire, le *Jupiter Optimus Maximus* des Romains. La croix gammée y est, du reste, flanquée de deux rouelles à quatre rayons, symboles dont M. Gaidoz a nettement démontré la nature solaire chez les Gaulois (3).

(1) R.-P. GREG. *Loc. cit.*, pp. 307 et 309.

(2) LUDVIG MÜLLER. *Op. cit.*, fig. 29.

(3) H. GAIDOZ. *Le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue.* Paris, 1886.

Enfin MM. Ludvig Müller, Percy Gardner, S. Beal, Edward B. Thomas, Max Müller, H. Gaidoz et d'autres encore, dans leurs études sur les monuments des Hindous, des Grecs, des Celtes et des Germains, sont arrivés à établir que la croix gammée a été, chez tous ces peuples, une représentation symbolique du soleil ou d'un dieu solaire. Je voudrais rapprocher ici les conclusions respectives de ces auteurs en même temps qu'exposer les autres raisons encore qui m'ont conduit non seulement à admettre, mais encore à développer leur interprétation. La tentative sera peut-être d'autant moins inutile que, à en juger par les travaux relativement récents de MM. Greg et Schwartz, le caractère solaire ou même astronomique de la croix gammée n'est pas encore une cause gagnée.

III.

SIGNIFICATION PROBABLE DE LA CROIX GAMMÉE.

Nous avons vu que la plupart des peuples ont représenté le soleil par un cercle. Quelques-uns l'ont également figuré par un signe cruciforme, notamment les Assyriens, les Hindous, les Grecs, les Celtes, etc. (voy. fig. 2).

Ce symbolisme traduit sans doute l'idée du rayonnement solaire dans les quatre directions de

l'espace. Mais le soleil ne se borne pas à darder des rayons dans tous les sens, il semble encore animé d'un mouvement circulaire. Cette dernière fonction aura été symbolisée, tantôt par la transformation du disque en roue, tantôt par l'apposition, aux quatre extrémités de la croix solaire, de pieds ou de *pattes* généralement dirigés dans le même sens.

Quelquefois la courbe des rayons aura été arrondie, soit pour accentuer encore l'idée d'un mouvement giratoire par une image empruntée aux lois élémentaires de la mécanique, soit par un effet de la même tendance qui, dans les écritures primitives, a fait partout substituer la cursive à l'angulaire. On a ainsi obtenu le *tétrascèle* (cf. figure 12 *d*) qui est, comme je l'ai dit en commençant, une simple variété de la croix gammée.

M. Gaidoz a défini la croix gammée, un doublet graphique de la roue (1). L'expression est exacte et même des plus heureuses, à condition d'entendre par là, non point que la croix gammée dérive de la roue par la suppression d'une partie de la jante, mais bien qu'elle est, à l'instar de la roue, une représentation figurée du mouvement solaire.

(1) H. Gaidoz. *Op. cit.*, p. 113.

Par cela même que la croix gammée représente le soleil dans sa course apparente, elle est devenue aisément un symbole de prospérité, de fécondité, de bénédiction et — la superstition aidant — elle a pris partout l'acception d'un « porte-bonheur », comme l'implique, dans l'Inde, le nom même du *svastika*.

D'autre part, après avoir figuré le soleil en mouvement, elle a pu devenir un symbole du mouvement astronomique en général, appliqué à certains corps célestes, par exemple à la lune — ou même à tout ce qui paraît se mouvoir de soi-même, l'air, l'eau, la foudre, le feu, pour autant qu'elle ait réellement servi à représenter ces divers phénomènes, ce qui reste encore à établir. — Ainsi peut se résumer toute la théorie de la croix gammée.

Cette théorie n'est pas le fruit d'un raisonnement *a priori*; elle s'appuie sur les considérations suivantes :

A. La forme de la croix gammée.

B. Les rapports du tétrascèle avec le triscèle.

C. L'association de la croix gammée aux images, aux symboles et aux divinités du soleil.

D. Le rôle qu'elle joue dans certaines combinaisons symboliques, où tantôt elle accompagne et tantôt elle remplace la représentation du disque solaire.

A. *Les branches de la croix gammée sont des rayons qui marchent.*

Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur la façon dont on a de tout temps exprimé graphiquement l'idée du mouvement solaire.

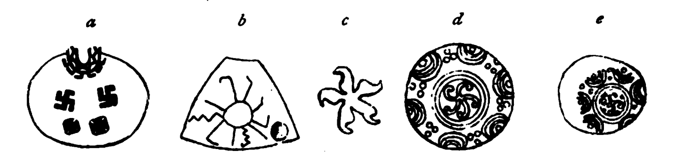


FIG. 19 (1).

La première de ces figures (*a*) est une fibule antique, trouvée en Italie. Au sommet on voit un disque d'où se détachent de petits rayons se recourbant à angle droit; ces rayons semblent avoir pris pour modèles les branches des croix gammées qui se trouvent dessinées immédiatement au-dessous.

La seconde (*b*) est empruntée aux fusaïoles de Troie. Des rayons à crochet, dirigés vers la droite, y alternent avec des rayons droits et des rayons ondulés, tous émanant du même disque.

(1) *a*. *Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques.* Comptes rendus de la session de Copenhague, 1875, p. 486.
b. SCHLIEMANN. *Ilios*, n° 1993.
c. Sur un reliquaire de Maestricht au musée des antiquités de Bruxelles, n° 24 du catalogue.
d et *e*. Sur des monnaies de Macédoine. *Numism. Chronicle*, t. XX (n. s.), pl. IV, n°s 6 et 9.

La troisième (*c*) est prise à un reliquaire du XIIIe siècle, où elle fait pendant au croissant lunaire, avec une image du Christ entre les deux. Que ce soit là une représentation du disque solaire, le fait résulte, non seulement de son parallélisme avec le croissant, mais encore de ce que, sur de nombreux monuments chrétiens du moyen âge, le Christ est ainsi représenté entre le soleil et la lune.

La même image — un disque à rayons infléchis — se rencontre sur des monnaies de Macédoine (*d*), où elle alterne parfois avec le tétrascèle (*e*).

M. Samuel Beal, distinguant dans la croix gammée deux parties distinctes : une croix équilatérale et quatre crampons, estime que la première a pour objet de symboliser la terre; quant aux crampons, ils serviraient à indiquer la direction du mouvement solaire autour de notre planète (1). Mais les figures que nous venons de reproduire prouvent surabondamment que les bras de la croix gammée, s'ils sont des rayons solaires, le sont dans toute leur longueur; d'autre part, le disque qui forme parfois leur point d'intersection est bien une image du soleil; enfin il n'y a aucun indice que la terre ait jamais été symbolisée par une croix équilatérale dans l'antiquité classique, non plus que dans l'Inde.

(1) *Indian Antiquary*, 1880, pp. 67 et suivantes.

B. *Le triscèle, formé par le même procédé que le tétrascèle, a été une représentation incontestable du mouvement solaire.*

L'assertion est surtout évidente pour les triscèles formés de trois jambes repliées dans l'attitude de la course, comme on l'observe fréquemment sur les monnaies de l'Asie Mineure.

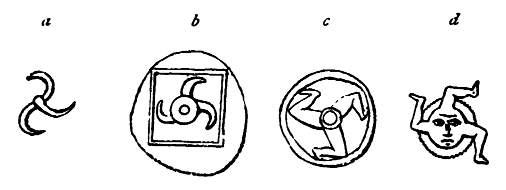


FIG. 20. Variétes de triscèles (1).

Dans des monnaies celtibériennes (fig. 20[d]), la face du soleil apparaît entre les jambes. La même combinaison se rencontre, placée au-dessus de l'image d'un taureau, sur une stèle votive de Carthage, reproduite par Gesenius (2).

Est-il possible de mieux rendre l'idée du mou-

(1) *a*. Sur une monnaie de Mégare (PERCY GARDNER, *Numismatic Chronicle*, t. XX (n. s.), p 60).
b. Sur une monnaie lycienne (FELLOWS, *Coins of ancient Lycia*. Londres, 1855, pl. X).
c. Sur une monnaie lycienne (*Numism. Chron.*, t. VIII, 3e sér., pl. V, no 1).
d. Sur une monnaie celtibérienne (LUD. MÜLLER, fig. 46).

(2) GESENIUS, *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*. Leipzig, tab. 23.

vement et de son application à l'image du soleil?

Je citerai encore les monnaies d'Aspendus, en Pamphylie, où les trois jambes, disposées autour d'un disque central, se combinent littéralement avec des représentations thériomorphiques du soleil : l'aigle, le sanglier et le lion (1). Enfin, sur certaines monnaies de Syracuse, le triscèle à trois jambes permute avec le disque solaire au-dessus du quadrige et du cheval ailé (2).

D'autre part, la parenté du triscèle avec le tétrascèle résulte de leur forme même. Il y a passage de l'un à l'autre sur les fusaïoles d'Hissarlik ainsi que sur les monnaies de la Macédoine et de la Lycie.



FIG. 21. Symboles sur des monnaies lyciennes.
(LUDVIG MÜLLER, fig. 48 et 49.)

C. *Les images le plus fréquemment associées à la croix gammée sont les représentations du soleil et des divinités solaires.*

Les monnaies grecques offrent souvent à côté de la croix gammée la tête d'Apollon ou la reproduction de ses attributs. Sur une pièce de Damastion, en Épire, la croix gammée est gravée entre

(1) BARCLAY V. HEAD, *Hist num.*, p. 581.
(2) *Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. III, fig. 1 et 3.

les supports du trépied de Delphes (1); sur des vases peints de Rhodes et d'Athènes, elle figure à coté de l'*omphalos* (2). Un cratère du musée de l'art ancien, à Vienne, offre une image d'Apollon qui la porte sur la poitrine (voy. pl. I); sur un vase de Mélos, elle précède le char du dieu (3). Il n'est pas jusque chez les Gaulois où elle n'accompagne, sur des monnaies, la tête laurée et nimbée d'Apollon Bélénus (4). Sans doute, on la trouve également associée, sur des médailles grecques, aux images de Dionysos, d'Hercule, d'Hermès et de certaines déesses. Mais, en dehors des explications que j'ai déjà fournies de cette particularité, il faut se rappeler avec quelle facilité les peuples et les cités polythéistes reportent sur leur dieu principal les emblèmes ainsi que les attributs des autres divinités — témoin, dans l'antiquité classique, l'emploi du caducée, du foudre, de la corne d'abondance, etc.

Parmi les symboles qui accompagnent la croix gammée, aucun n'est, à beaucoup près, aussi fréquent que le disque solaire. Les deux signes se font en quelque sorte pendant, non seulement

(1) *Numismata cimelii regii Austriaci.* Vienne, 1755, part. I, tab. VIII, nº 3.

(2) J.-B. Waring. *Ceramic Art in remote Ages.* Londres, 1875, pl. XXVII, f. 9.

(3) J. Overbeck. *Atlas der griechischen Mythologie, Apollon,* pl. XIX, fig. 7.

(4) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 27.

chez les Grecs, les Romains et les Celtes, mais encore chez les Hindous, les Japonais et les Chinois. J'en ai déjà montré plusieurs exemples (fig. 14, 15, 17). Sur une fusaïole d'Hissarlik, cette disposition parallèle se répète même trois fois.

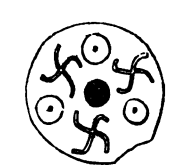
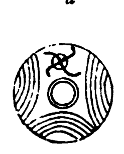


FIG. 22. Fusaïole d'Hissarlik.
(SCHLIEMANN. *Ilios*, n° 1990.)

Parfois, comme pour accentuer cette juxtaposition, la croix gammée est inscrite dans le disque même.

a *b* *c*





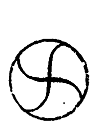


FIG. 23 (1).

D'autres fois, au contraire, c'est le disque solaire qui est inscrit au centre de la croix

(1) *a*. Sur une fusaïole d'Hissarlik. SCHLIEMANN. *Ilios*, n° 1987.
b. Sur une pierre celtique d'Écosse. R.-P. GREG, *Archæologia*, 1885, pl. XIX, fig. 27.
c. Sur un ex-voto en argile dans le sanctuaire de Bharhut. *Numism. Chron.*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, fig. 24. — Voyez aussi plus loin, pl. II, *litt. B*, n° 16.

gammée, comme on le constate notamment dans un symbole tibétain reproduit par Hodgson (1) et aussi sur une monnaie de Gnossus en Crète, où elle figure peut-être le labyrinthe.

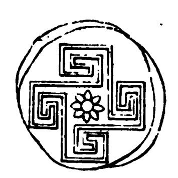


FIG. 24. Monnaie crétoise.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX, nouv. sér., pl. III, nº 6.)

Sur une monnaie gauloise, dont on a trouvé de nombreux exemplaires dans le Limbourg belge et le pays de Namur, on voit un tétrascèle formé par quatre têtes de chevaux disposées circulairement autour d'un disque.

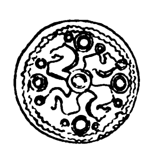


FIG. 25. Monnaie gallo-belge.
(HUCHER. *L'Art gaulois*, p. 169.)

Il est impossible de méconnaître ici une application du symbolisme solaire, comme l'a fort bien reconnu M. Eug. Hucher dans un langage dont les termes excluent toute idée préconçue sur

(1) Voyez plus loin le nº 18, *litt. B*, de la pl. II.

la nature solaire du tétrascèle ou même sur les rapports du symbole gaulois avec la croix gammée : « Ces quatre protômes de chevaux, écrit-il, sont évidemment les rudiments des » quatre coursiers fougueux qui conduisent le » char d'Hélios dans l'antiquité étrusque et » grecque. Mais on ne peut méconnaître que la » disposition giratoire, *inusitée chez les Grecs,* » ne soit le produit de l'imagination celtique (1). » Ce qui est peut-être le produit de l'imagination celtique, c'est la transformation ingénieuse des bras de la croix gammée en bustes de cheval. Encore serait-il possible de trouver à cette métamorphose des précédents, voire des modèles, dans le symbolisme grec — témoin les têtes de coq et les bustes de lion qui remplacent les trois branches du triscèle sur des monnaies de Lycie (2).

Notons, en passant, que le cheval et le coq, l'aigle et le lion sont essentiellement des animaux solaires.

Il est intéressant de constater que la même combinaison, sans doute sous l'action de facteurs analogues, s'est produite dans l'Amérique septentrionale. On a trouvé, parmi les coquilles gravées des *mounds* ou tumuli du Mississipi, plusieurs

(1) EUG. HUCHER. *L'art gaulois.* Paris, 1868, t. II, p. 169.
(2) Voy plus loin, chap. V.

échantillons de croix solaires inscrites dans des cercles ou plutôt dans des carrés dont chaque côté sert de support à une tête d'oiseau tournée dans le même sens — ce qui fait de l'ensemble une véritable croix gammée.



Fig. 26. Coquille gravée des mounds.
(Holmes. *Bureau of Ethnology*, t. II, p. 282.)

D. *Dans certaines combinaisons symboliques, la croix gammée s'échange avec la représentation du soleil.*

M. Ed. B. Thomas a signalé le fait que, chez les Jainas de l'Inde actuelle, le soleil, bien qu'en grand honneur, ne figure point parmi les symboles des vingt-quatre Tîrthamkaras, les saints ou fondateurs mythiques de la secte. Mais, tandis que le huitième de ces personnages a pour emblème la demi-lune, le septième a pour marque distinctive le *svastika* (1). Il y a, du reste, sur

(1) *Indian Antiquary*, 1881, pp. 67-68.

les anciennes monnaies d'Ujain et d'Andhra, comme le fait remarquer le même auteur, permutation constante entre le svastika et le disque.

Une autre preuve de l'équivalence entre la croix gammée et l'image ou du moins la lumière du soleil se rencontre parmi les monnaies de Mesembria en Thrace. Le nom même de cette ville, Μεσημβρία, peut se traduire par « le milieu du jour » : c'est la *ville de midi,* comme la désigne M. Percy Gardner (1). Or, sur quelques monnaies, ce nom est figuré par une légende parlante : ΜΕΣ卐.

Il était impossible de montrer plus clairement l'identité de la croix gammée avec l'idée de lumière ou de jour. — « Mais le jour, objecte M. Greg, n'est pas forcément le soleil. » — Outre qu'ici la distinction est peut-être un peu subtile, comment conserver des doutes, devant la facilité avec laquelle, en Grèce comme dans l'Inde et ailleurs, la croix gammée s'échange avec le disque solaire, et réciproquement (2)?

Je me permettrai d'appeler l'attention sur la planche ci-jointe, où j'ai réuni quelques exemples

(1) PERCY GARDNER. *Solar Symbols on the Coins of Macedon and Thrace,* dans la *Numismatic Chronicle,* t. XX (n. s.), p. 59.

(2) IBID. *Loc. cit.,* pp. 55-58. — Sur des monnaies de Ségeste, la croix gammée qui surmonte l'image d'un chien alterne avec une roue solaire à quatre rais (*Hunter,* pl. XLVIII, 4, et LXVII, 5).

particuliers de ces permutations. Ils se rangent dans deux catégories de combinaisons qui, par leur régularité non moins que par leur fréquence, semblent comporter une intention symbolique. Dans la première, on remarque un groupement de trois signes (croix gammées ou disques) autour d'un disque central; dans la seconde, ce sont ces mêmes signes, au nombre de quatre, qui sont disposés en carré ou en losange, soit autour d'un cinquième signe analogue, soit entre les branches d'une croix équilatérale. Je voudrais tenter ici une explication de ces arrangements symboliques, qui se rattache à la signification générale de la croix gammée, — pour autant, bien entendu, que tous ces signes ne seraient pas, sur certains disques, un simple motif d'ornementation, destiné à remplir les espaces vides.

Les trois premiers numéros de la première combinaison (*litt.* A) sont empruntés à des fusaïoles d'Hissarlik (1); le quatrième, à un vase funéraire du Danemark (2); le cinquiène, à une poterie de Silésie (3); le sixième, qui représente l'empreinte d'un pied du Bouddha, aux bas-reliefs

(1) Schliemann. *Ilios*, nos 1951, 1947 et 1861.
(2) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 31.
(3) Ibid. *Op. cit.*, fig. 30.

d'Amaravati (1); le septième, curieux exemplaire de *triçûla,* aux sculptures gréco-bouddhiques de Jusufzaï dans le nord-ouest de l'Inde (2). Il faut y ajouter l'image suivante, empruntée à la symbolique hindoue et reproduite par Guignaut, d'après Nicolas Müller.

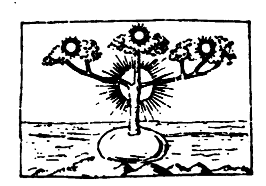


FIG. 27. Symbole hindou.
(GUIGNAUT, t. IV, 2e part., pl. II, fig. 16.)

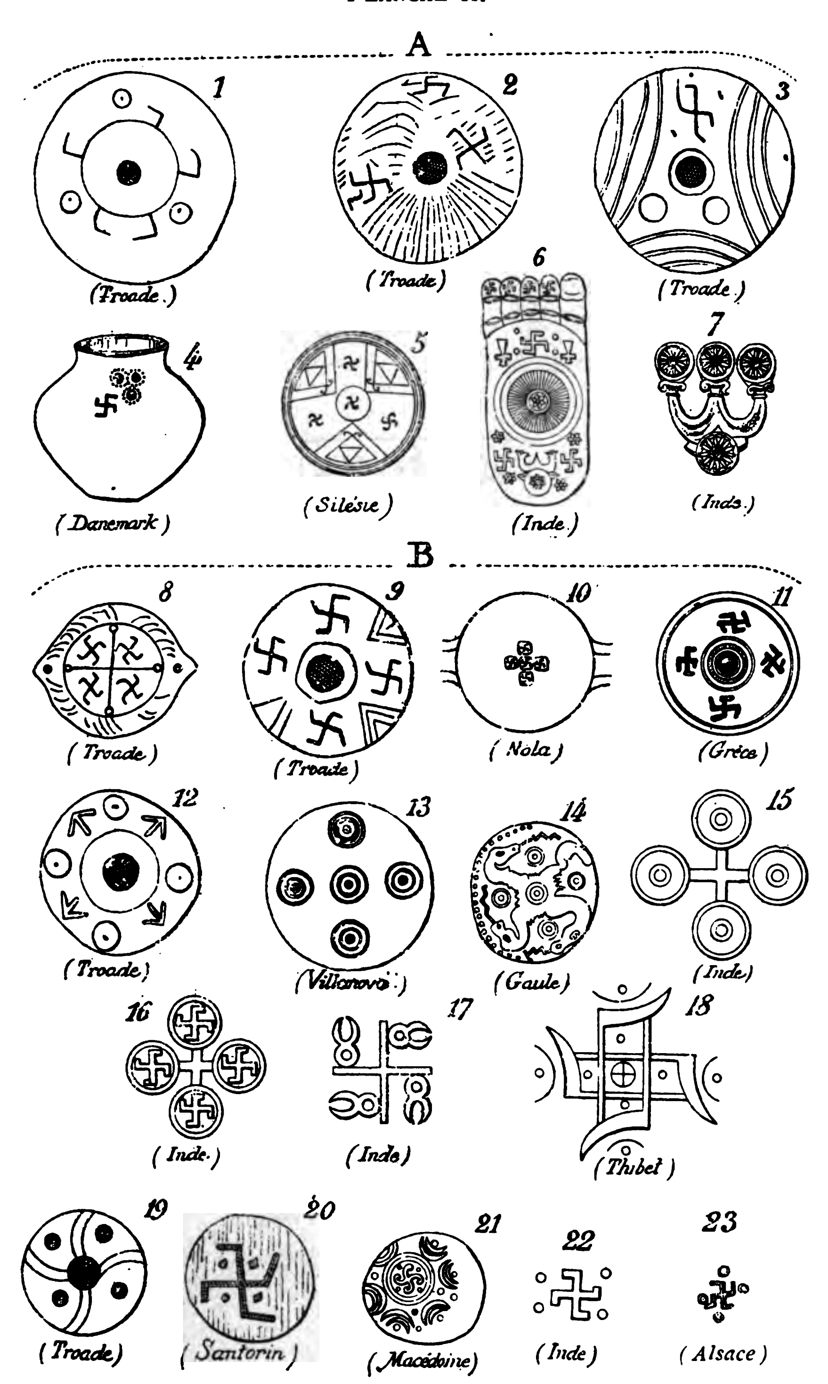
C'est cette dernière figure qui nous servira à expliquer les autres, ou du moins à formuler une conjecture sur leur signification.

Il s'agit d'un arbre qui représente apparemment l'arbre cosmique de la mythologie hindoue, sorti de l'œuf primordial au sein de l'océan chaotique. Il se ramifie en trois branches, qui supportent chacune un soleil, alors qu'un quatrième soleil, plus considérable, est fixé à la bifurcation des rameaux.

(1) JAMES FERGUSSON. *Eastern and Indian Architecture.* London, p. 184.

(2) *Græco-Buddhist sculptures of Yusufzai,* dans la publication *Preservation of National Monuments of India*, pl. XXI.

PLANCHE II.


A
1
2
3
(Troade.)
(Troade)
(Troade.)
6
4
5
7
(Danemark)
(Silésie)
(Inde.)
(Inde.)
B
8
9
10
11
(Troade)
(Troade)
(Nola)
(Grèce)
12
13
14
15
(Troade)
(Villanova)
(Gaule)
(Inde)
16
17
18
(Inde.)
(Inde)
(Thibet)
19
20
21
22
23
(Troade)
(Santorin)
(Macédoine)
(Inde)
(Alsace)

Guignaut nous apprend, dans sa traduction de Creuzer, que cette image était un symbole de la Trimourti, la Trinité hindoue. Nous n'avons pas à examiner ici cette thèse fort sujette à caution. Mais je crois que le savant français avait touché juste, quand il ajoutait en note : « Il y a » là trois soleils, et cependant c'est toujours le » même soleil (1) ».

En effet, le but de cette combinaison ne serait-il pas de représenter le soleil dans les trois points ou positions qui circonscrivent sa course apparente de chaque jour : le lever, le zénith, le coucher ; ce que le langage figuré de la mythologie védique a rendu par les trois pas de Vishnou ?

On sait que, de tout temps, l'imagerie populaire, afin de figurer des mouvements ou des changements de position, a recouru à l'artifice de multiplier la représentation d'un même personnage ou d'un même objet, en lui assignant chaque fois une attitude différente. — C'est le procédé de la juxtaposition appliqué à l'idée de succession, ou, comme l'a formulé M. Clermont Ganneau, « la répétition des acteurs pour marquer la suc- » cession des actes (2) ». — Nous-mêmes, représentons-nous autrement, dans nos diagrammes

(1) Guignaut. *Les religions de l'antiquité.* Paris, 1841, t. IV, première partie, p. 4.

(2) Voir Clermont Ganneau. *L'imagerie phénicienne,* p. 10.

astronomiques, les phases de la lune ou les différentes positions du soleil sur l'écliptique ?

La même signification me semble s'attacher aux trois svastikas gravés autour d'un disque, sur l'empreinte d'un pied du Bouddha (*litt.* A, n° 6). En effet, les pieds du Bouddha ont d'abord été les pieds de Vishnou ; le bouddhisme s'est contenté de rattacher aux pas de son fondateur les empreintes déjà consacrées par la tradition hindoue (1). Les autres signes qui décorent cette empreinte paraissent singulièrement en compliquer le symbolisme. Mais il ne faut pas oublier que les bouddhistes ont accumulé, sur le pied sacré de leur Maître, à peu près tous les symboles qu'ils ont pu inventer ou emprunter. La tradition en énumère jusque soixante-cinq ! D'ailleurs la plupart de ces signes sont également des symboles solaires, tout au moins les rosaces, le trident et le triçûla, ce dernier qui représente, comme je le montrerai plus loin, l'éclat ou le rayonnement du feu solaire (2).

Cette interprétation peut encore s'appliquer aux trois roues assises sur les pointes du triçûla

(1) SENART. *La légende du Bouddha,* dans le *Journal asiatique.* Paris, 1873, t. II, p. 278, et 1875, t. VI, pp. 120-121.

(2) M. Ed. Thomas a parfaitement reconnu qu'il devait y avoir une relation entre les trois positions diurnes du soleil et les symboles gravés dans l'empreinte d'Amaravati. Seulement, s'il voit dans le disque central le soleil de midi, c'est le triçûla du talon qui lui paraît représenter le soleil levant, alors que les svastikas esquissés sur les



dans un bas-relief gréco-bouddhique de Yusufzaï (*litt.* A, n° 7). Si, comme je crois l'établir (1), le disque central des triçûlas a été une image du soleil avant de devenir, chez les bouddhistes, la Roue de la Loi, on peut en dire autant des trois rouelles qui couronnent ici les pointes de l'antique symbole.

En Grèce, je ne sache pas que la mythologie fasse allusion à trois enjambées du soleil. Mais les créations de la symbolique remplacent parfois les figures du langage. Ainsi le triscèle, formé de trois jambes qui rayonnent autour d'un disque, ne se prête-t-il pas à la même explication que l'arbre hindou aux quatre soleils? Il y a, du reste, présomption que les Grecs ont distingué trois positions du soleil et même qu'ils ont choisi des personnalités distinctes pour représenter ces principaux *moments* de sa vie quotidienne. Près de

doigts figureraient les dernières lueurs du coucher. Quant aux autres svastikas, les deux signes du talon représenteraient les Açvins; le troisième symboliserait le dieu Pûshan. — Je ne vois rien, pour ma part, qui puisse justifier ces derniers rapprochements. M. Thomas a été plus heureux, quand il a mis en rapport avec le symbolisme hindou relatif aux trois positions du soleil, une image empruntée par M. Rawlinson à un obélisque de Koyunjik : trois disques solaires y figurent l'un à côté de l'autre; celui du centre lance des rayons droits et laisse passer une main qui tient un arc (voyez plus haut, fig. 8); les deux autres, d'une dimension un peu moindre, émettent des rayons qui s'arrondissent à leur extrémité comme par un effet de la force centrifuge (*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pp. 31-32).

(1) Voyez plus loin, chapitre VI.

Lycosura, en Arcadie, le sanctuaire de Zeus Lycæus — où, suivant Pausanias, *les corps ne projetaient pas d'ombre* — s'élevait, sur une montagne entre deux temples, l'un, *à l'orient,* qui était consacré à Apollon Pythien, l'autre, *vers l'occident*, voué à Pan Nomius (1). Apollon, vainqueur du serpent Python, représente bien le soleil du matin dissipant les ténèbres à l'orient. Quant au Jupiter lycéen d'Arcadie, c'est le soleil dans toute sa gloire de midi, à l'heure où les corps projettent le moins d'ombre (2). Enfin, Pan, l'amant de Sélènè, a, sans contredit, un caractère solaire ou, du moins, en rapport avec le soleil sur son coucher. M. Ch. Lenormant a mis en relief le caractère lumineux de cette divinité, qu'Hérodote n'hésite pas à rapprocher de Chem ou Min, personnification égyptienne du soleil nocturne ou souterrain (3).

Nos propres traditions populaires semblent également avoir gardé le souvenir des trois pas solaires, du moins dans les parties de l'Allemagne et de l'Angleterre où, naguère encore, la veille de Pâques, les villageois gravissaient une colline pour exécuter trois bonds de joie au lever du

(1) Pausanias, VIII, 38.

(2) A. Maury. *Religions de la Grèce antique*. Paris, 1857, t. I, p. 59.

(3) Ch. Lenormant. *Galerie mythologique* dans le *Trésor de numismatique*. Paris, 1850, p. 25.

soleil. « Et pourtant, ajoute Sir Thomas Brown, le soleil ne danse pas ce jour-là (1). » — Il faut observer que, dans nos campagnes, on parle encore de « jambes du soleil » à propos des rayons obliques que l'astre semble parfois promener sur terre, quand il est caché derrière un nuage.

Passons au second groupement (pl. I, *litt.* B), qui représente des combinaisons de quatre figures secondaires, disposées autour d'une figure centrale (2). Je hasarderai ici — toujours à titre d'hypothèse — une explication analogue aux précédentes.

(1) E.-B. Tylor. *Civilisation primitive,* t. II, p. 385.

(2) Les numéros 8, 9, 12 et 19 sont empruntés aux poteries d'Hissarlik (Schliemann. *Ilios,* nos 1218, 1873, 1958 et 1822); le no 10, à une coupe de Nola (Lud. Müller, fig. 18); le no 11, à un vase archaïque d'Athènes (Id., fig. 7); le no 13, à un cylindre de Villanova (de Mortillet. *La croix avant le christianisme.* Paris, 1866, fig. 39); le no 14, à une monnaie de la Gaule belgique (*Revue numismatique.* Paris, 1885, pl. VI, no 4); les nos 15 et 16, à des anciennes monnaies de l'Inde (A. Cunningham. *Bhilsa Topes.* Londres, 1854, pl. XXXI, fig. 3 et 4); le no 17, également à une ancienne monnaie hindoue (Greg. *Archaeologia,* 1885, pl. XIX, fig. 29); le no 18, aux symboles bouddhiques du Tibet (Hodgson. *Buddhist Symbols,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society,* t. XVIII, 1re sér., pl. I, fig. 20); le no 20, à une poterie de Santorin (Waring. *Ceramic Art in Remote Ages,* pl. XLIII, fig. 2); le no 21, à une monnaie de Macédoine (*Numismatic Chronicle,* t. XX, nouv. sér., pl. IV, no 7); le no 22, aux bas-reliefs d'Amaravati (cf. plus haut, *litt.* A, no 6); enfin le no 23, à une ceinture en feuilles de bronze, trouvée dans un tumulus d'Alsace (de Mortillet. *Musée préhistorique,* pl. C, no 1235).

On a trouvé, sur les monuments assyriens, des croix équilatérales qui représentent le ciel ou l'horizon. Leurs extrémités sont quelquefois terminées par de petits disques (1). On peut se demander, non seulement si ces disques ne figurent pas, comme dans les combinaisons précédentes, autant de soleils, mais encore s'ils n'ont pas trait à quatre positions différentes de l'astre; ce qui ferait peut-être songer, non plus à sa course diurne, mais à sa révolution annuelle, jalonnée par les solstices et les équinoxes.

Quoi qu'il en soit, le symbole des quatre disques réunis par une croix se répandit, comme motif de décoration, dans l'Asie Mineure, la Grèce, l'Italie et l'Inde, tantôt en se simplifiant par la substitution d'un disque central à la croix (pl. II, *litt.* B, nos 9 à 13), tantôt en se compliquant par l'introduction de la croix gammée (nos 8, 16, 18 à 23), sans compter les divergences produites par les permutations partielles ou générales des disques et des croix gammées. Le n° 17 représente une croix dont le caractère *gammé* résulte précisément de l'adjonction d'un disque à droite de chaque bras. Les nos 14 à 18 peuvent être considérés comme formant une transition

(1) Victor Duruy. *Symboles païens de la croix*, dans la *Revue politique et littéraire*, 14 janvier 1882, p. 51, fig. 8.


ASTOR LIBR
NY

Tableau montrant l'introduction probable de la croix gammée dans le symbolisme des divers pays.

aux symboles 19, 20, 21, 22 et 23, où ce n'est plus la croix gammée qui se trouve inscrite à l'intérieur ou à côté des disques, mais où ce sont les disques qui se cantonnent entre les bras de la croix gammée. Peut-être aussi les combinaisons reproduites au bas de la planche proviennent-elles directement de la croix équilatérale à disques cantonnés entre les branches ⁜. Cette dernière, après avoir décoré les poteries d'Hissarlik, ainsi que les plus anciennes monnaies de la Lydie, s'est perpétuée jusque dans les monnaies et les blasons du moyen âge chrétien, en passant par les poteries des palafittes en Savoie, plus tard par les nombreuses monnaies gauloises, où les disques des cantons se transforment parfois en rouelles et en croissants (1).

M. Greg voit, dans ces quatre disques ou points, des étoiles ou des petits feux (2). Je me demande ce que des *feux* viendraient faire ici. Autant valent les quatre clous d'Émile Burnouf. J'aime bien mieux croire qu'ils ont été à l'origine, conformément à l'interprétation ordinaire du disque, des représentations du soleil ; — et ces soleils, pour appliquer l'expression de Guignaut, ne représentent-ils point peut-être « toujours le même soleil », sur un point différent de l'horizon céleste?

(1) L. MAXE WERLY. *Monnaies à la croix*, dans la *Revue belge de Numismatique*. Bruxelles, 1879, pl. XII et XIII.

(2) GREG. *Loc. cit.*, p. 296.



L'hypothèse que la croix gammée symbolise le mouvement du soleil a rencontré l'objection que les anciens ne connaissaient pas la rotation de cet astre sur lui-même. Mais il ne s'agit pas ici, à proprement parler, d'un mouvement giratoire. Ce qu'on a voulu marquer en recourbant les rayons du disque, c'est le mouvement de translation circulaire dans l'espace, qui paraît animer le soleil pendant le jour ou l'année. La preuve en est dans le symbolisme de la roue qui a également servi à représenter la marche du soleil, sans pour cela impliquer la connaissance de la rotation solaire. Un rite antique qui se rencontre dans diverses branches de la famille indo-européenne consistait à faire le tour d'un objet qu'on voulait honorer ou sanctifier, en lui présentant le côté droit, c'est-à-dire en suivant la direction apparente du soleil. Connu dans l'Inde sous le nom de *pradakshina,* encore pratiqué par les bouddhistes du Tibet autour de leurs stèles sacrées, cet usage s'est maintenu jusqu'à nos jours dans diverses parties de l'Europe. Le docteur Mac Cleod raconte que les montagnards d'Écosse, quand ils venaient souhaiter le nouvel an à son père, faisaient ainsi le tour de la maison, pour en assurer la prospérité pendant l'année. A Saint-Fillan on accomplissait cette circumambulation, qui se nommait *deasil* (deisul), autour d'un puits miraculeux, auquel on

venait demander la santé. Une coutume analogue semble avoir existé dans le Jura (1).

Une autre objection, c'est qu'un certain nombre de croix gammées ont leurs branches tournées vers la gauche, c'est-à-dire dans un sens opposé à la direction apparente de la révolution solaire (2). M. Max Müller a fait observer que, dans ce cas, on avait peut-être voulu représenter le mouvement rétrograde du soleil automnal, en opposition avec le mouvement progressif du soleil printanier (3). Malheureusement, l'éminent indianiste ne produit aucun témoignage à l'appui de cette hypothèse. Ne serait-il pas plus simple d'admettre que la direction des branches est d'une importance secondaire dans le symbolisme de la croix gammée? Lorsqu'on aura voulu symboliser la marche du soleil, sa faculté de translation à travers l'espace, plutôt que le sens dans lequel il tourne, on se sera peu préoccupé de l'orientation qu'on donnait aux rayons. Bien qu'en général ce soit la forme du svastika qui domine, les branches se tournent vers la gauche dans un grand nombre de croix gammées ou de tétrascèles qui sont incontestablement en rapport avec

(1) Sir John Lubbock. *Origin of Civilisation.* Londres, 1870, pp. 214 et 226.

(2) F. Pincott, dans le *Journal* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XIX (nouv. sér.), p. 245.

(3) Lettre à M. Schliemann. *Ilios*, p. 520.

les personnifications ou les symboles du soleil (1). On peut, du reste, faire une observation identique sur des triscèles dont le caractère solaire n'est pas contesté (2), et même sur des images directes du soleil, tels que des disques dont les rayons, brisés en vue de rendre l'idée du mouvement, sont dirigés vers la gauche aussi bien que vers la droite (3).

Dans la pratique, nous ne voyons pas qu'on ait fait une différence entre les deux formes. Il arrive parfois que le même monument renferme plusieurs croix gammées dont les branches sont respectivement dirigées en sens opposé (4), et il paraît que, dans l'Inde, le sauvastika est, au même titre que le svastika, un signe de bon augure; tous deux sont énumérés, comme nous l'avons vu, parmi les signes des pieds du Bouddha (5).

(1) Telles sont, par exemple, les croix gammées inscrites entre les supports du trépied d'Apollon, dans une monnaie de Damastion mentionnée plus haut, et la croix gammée, reproduite dans notre planche I, sur la poitrine d'un Apollon.

(2) P. Six, dans la *Revue de Numismatique*. Paris, 1886, p. 147.

(3) Percy Gardner. *Numism. Chron.*, t. XX, pl. IV, n° 20.

(4) Th. Roller. *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. VI, 1. — Cf. certains disques des fusaïoles d'Hissarlik (Schliemann. *Ilios*, n° 1951).

(5) Eug. Burnouf. *Lotus*, p. 626. — M. de Milloué a observé au musée Guimet que deux statues bouddhiques, décorées de la croix gammée, portent, l'une un *svastika*, l'autre un *sauvastika*; la première est de fabrication japonaise, la seconde de provenance chinoise (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon*, t. I, p. 193).

J'ai admis plus haut que la croix gammée, en tant que symbole de mouvement astronomique, avait pu s'appliquer aux révolutions ou même aux phases de la lune. Le fait est d'autant plus plausible que la croix équilatérale semble elle-même avoir parfois servi à symboliser le rayonnement lunaire aussi bien que solaire, s'il faut en juger par une représentation mithriaque où les pointes du croissant qui encadre le buste de la déesse lunaire sont surmontées chacune d'une croix équilatérale (1). Ainsi pourrait également s'expliquer la fréquente attribution de la croix gammée à des déesses lunaires, telles que les différentes formes de l'Artémis asiatique.

Dans des monnaies de Gnossus, en Crète, le croissant lunaire prend la place du disque solaire au centre de la croix gammée.

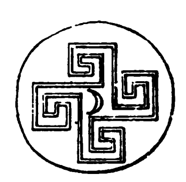


Fig. 28. Monnaie crétoise.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX, nouv. sér., pl. II, fig. 7.)

Une monnaie qu'on croit appartenir à Apollo-

(1) Lajard. *Atlas*, pl. LXXVIII.

[illegible]



[illegible]

Sur des stèles funéraires de la Numidie, on voit les deux croix gammées qui surmontent l'image du défunt dans notre figure 14 (où l'une d'elles est en quelque sorte soulignée par une rouelle), faire place, tantôt à deux disques radiés, tantôt à une rouelle et à un croissant, tantôt à une croix équilatérale et à un croissant, tantôt enfin à deux croissants (1). D'où l'on pourrait conclure que la croix gammée sert à remplacer également l'image du soleil et celle de la lune.

M. Schliemann a trouvé à Hissarlik, dans les couches supérieures à la cité brûlée, une sphère en terre cuite, que des bandes horizontales divisent en zones parallèles. Dans la zone équatoriale se trouvent treize croix gammées, alignées à côté l'une de l'autre. L'illustre explorateur d'Ilion croit y reconnaître une sphère terrestre, où les croix gammées, symbole du feu, indique-

(1) *Stèles du Koudiat el Batoum*, dans les *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. II, pl. III, fig. 1 à 6.

raient la zone torride. M. R. P. Greg, fidèle à sa théorie, préfère y découvrir une représentation de l'univers, où les svastikas symboliseraient la puissance suprême de Zeus (1). Me sera-t-il permis de demander à mon tour si l'on ne peut y voir une sphère céleste, où les croix gammées représenteraient treize lunes, c'est-à-dire l'année lunaire ?

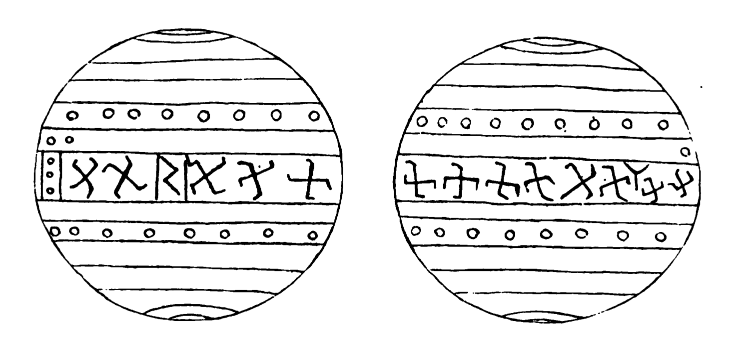


FIG. 30. Fusaïole d'Hissarlik.
(SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 245 et 246.)

IV.

PAYS D'ORIGINE DE LA CROIX GAMMÉE.

Peut-on déterminer le berceau de la croix gammée ou, du moins, la région d'où elle est sortie pour se transporter aux quatre coins du vieux monde?

(1) GREG. *Archaeologia*, 1885, p. 304.

Sans doute elle a pu se former spontanément sur des points divers, à l'instar des croix équilatérales, des cercles, des triangles, des fleurons et des autres ornements géométriques si fréquents dans la décoration primitive.

Mais les exemplaires que nous venons d'étudier sont trop identiques dans leur signification comme dans leur emploi pour que nous ne soyons pas porté à admettre l'unité originaire du signe ou, tout au moins, de son acception symbolique.

Une première observation, qui a été faite depuis longtemps, c'est que la croix gammée est presque une propriété exclusive de la race aryenne. On la trouve, en effet, chez tous les peuples du rameau indo-européen, alors qu'elle manque complètement chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens et même les Phéniciens, bien que ces derniers ne se soient guère gênés pour emprunter les ornements et les symboles de leurs voisins. Quant aux Tibétains, aux Chinois et aux Japonais, chez qui elle n'est ni moins fréquente, ni moins vénérée, il n'est pas difficile d'établir qu'elle a dû leur arriver de l'Inde avec le bouddhisme.

De là à conclure que la croix gammée est une survivance de la symbolique créée ou adoptée par les ancêtres communs des Aryas, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été aisément franchi. N'avait-on pas les précédents de la philologie,

qui ne peut rencontrer le même radical dans les principaux dialectes des peuples indo-européens sans en faire remonter l'existence à l'époque où ces peuples parlaient la même langue? On ne s'est même pas arrêté en si beau chemin. Voulant donner à la croix gammée une importance en rapport avec la haute destinée qu'on lui attribuait, on a cherché à en faire le symbole du dieu suprême que les Aryas auraient adoré avant leur dispersion. C'est ainsi que nous avons vu M. Greg présenter la croix gammée comme l'emblème du dieu du ciel ou de l'air, devenu, au cours des migrations indo-européennes, Indra, Zeus, Jupiter, Thor, etc. M. Ludvig Müller, de son côté, après avoir tant contribué, par son travail si complet et si consciencieux sur la croix gammée, à établir qu'elle est un symbole solaire, prend soin d'ajouter qu'avant de recevoir cette signification, elle aurait bien pu être, chez les Aryas primitifs, « l'emblème de la divinité qui comprenait tous les dieux, ou encore du dieu tout-puissant de l'univers ».

Il fait observer, à cet effet, que la croix gammée s'associe à des divinités de nature différente et que, dès lors, elle pourrait bien avoir la valeur d'un signe générique de la divinité, à l'instar de l'étoile qui figure devant les noms divins dans les inscriptions cunéiformes de la Mésopotamie :

« Le signe, conclut-il, a donc exprimé figurément » le mot *dev*, qui répondait à *deva*, dont il dérivait ; c'est ainsi que les Aryas primitifs » appelaient la divinité dont ce signe était probablement le symbole ». Qui sait même si elle n'aurait pas comporté et conservé une signification plus haute encore, si les Grecs, par exemple, « à la suite des Pélasges », ne s'en sont pas servis pour symboliser un dieu élevé au-dessus des Olympiens, voire l'Être unique et suprême de la philosophie et de la tradition religieuse, « le dieu » inconnu auquel, selon saint Paul, un autel était » consacré à Athènes (1) » ?

C'est là faire beaucoup d'honneur à la croix gammée. Pour réduire ces théories à leur juste valeur, il suffit de montrer qu'elles sont des conjectures sans point d'appui dans l'histoire. Quand celle-ci commence à lever le voile qui dissimule les origines des Grecs, des Latins, des Germains, des Celtes, des Slaves, des Hindous, des Perses, nous trouvons ces peuples adorant les

(1) Lud. Müller. *Op. cit.*, p. 107. — M. Alexandre Bertrand, dont nous attendons avec une légitime impatience l'étude depuis longtemps promise sur la croix gammée, en fait, tout au moins chez les Gaulois, le symbole d'une divinité sans nom. (*La Gaule avant les Gaulois.* Paris, 1884, p. 12.) — Si, par cette expression, l'éminent archéologue entend une divinité dont nous ne connaissons pas le nom, personne n'y contredira. Mais s'il fait allusion à une divinité qui n'aurait pas eu de nom, ceci est une autre affaire.

vagues *numina* qu'ils entrevoyaient derrière les principaux phénomènes de la nature, rendant un culte à la multitude des esprits et s'adonnant à toutes les pratiques des religions inférieures, avec çà et là des élans de poésie et de spiritualité qui étaient comme la promesse et l'aurore de leur futur développement religieux.

Il est vraisemblable que, déjà avant la période historique, ils avaient des fétiches, peut-être même des idoles, à l'instar de ces grossiers *xoana* qu'on retrouve aux origines de l'art grec. Mais il est peu probable qu'à l'âge bien autrement lointain de leur première séparation, ils eussent déjà possédé des symboles, c'est-à-dire des signes idéographiques, des figures qui représentent la divinité sans prétendre en être l'image ni le réceptacle. En tout cas, c'est l'occasion d'appliquer l'adage *affirmantis onus probandi :* à ceux qui veulent faire de la croix gammée un legs des Aryas « primitifs », incombe le fardeau d'établir que ces Aryas ont pratiqué le symbolisme; que, parmi leurs symboles, figurait la croix gammée et que cette croix gammée représentait le vieux *Diu pater,* le Ciel-père des mythologies subséquentes.

La même réserve doit-elle accueillir les hypothèses qui font de la croix gammée un symbole pélasgique, — qu'on entende par Pélasges les Aryas occidentaux en général ou simplement les

ancêtres des Grecs, des Italiotes et des populations aryennes primitivement cantonnées dans le bassin du Danube?

Ici nous ne pouvons plus être aussi affirmatifs dans nos négations. Il est incontestable, en effet, que la croix gammée figure parmi les ornements géométriques de certaine poterie, qualifiée de *pélasgique*, parce qu'elle se retrouve, à l'âge du bronze ou au premier âge du fer, chez tous les peuples aryens, depuis l'Asie Mineure jusqu'aux bords de l'Atlantique (1). Mais d'abord le terme même de Pélasges ne me semble pas heureux, et l'on peut constater que les archéologues ont aujourd'hui une tendance à l'abandonner. Ou bien ce terme vise simplement la phase pré-hellénique et pré-étrusque de la civilisation dans le sud de l'Europe, et alors il n'est qu'un mot destiné à couvrir notre ignorance, ou bien il prétend s'appliquer à un peuple déterminé, et alors il confond sous une même dénomination des populations très diverses, dont rien ne nous autorise à faire un groupe ethnique. De plus, pour ce qui concerne les premières apparitions de la croix gammée, il est possible et même nécessaire de restreindre encore davantage le champ géographique de nos recherches.

(1) Max Collignon. *Archéologie grecque*, p. 276.

Sans entrer dans la question de savoir si la décoration géométrique n'a pu naître d'une façon indépendante chez différents peuples, on doit remarquer que ce style d'ornementation comprend deux périodes : celle de la décoration peinte et celle de la décoration incisée. Or, dans cette dernière période, qui est partout la plus ancienne, on ne retrouve la croix gammée que sur les fusaïoles d'Hissarlik et sur les poteries de terramares. Nous avons donc là deux premiers *habitats* de notre symbole, l'un sur les rives de l'Hellespont, l'autre dans le nord de l'Italie.

S'est-il propagé d'un pays à l'autre par les voies ordinaires du commerce? Il faut avouer qu'à cette époque préhistorique les relations étaient fort douteuses entre la Troade et le bassin du Pô. L'Étrurie a certainement subi des influences asiatiques. Mais, qu'on admette ou non la migration légendaire de Tyrrhénius et de ses Lydiens, cette influence ne s'est fait sentir que dans un âge postérieur aux palafittes de l'Émilie, sinon à la nécropole de Villanova.

Reste donc l'hypothèse où la croix gammée aurait été apportée dans les deux pays par un même peuple.

Nous savons que les Troyens étaient originaires de la Thrace. D'autre part, une tradition fort plausible veut que les ancêtres ou les prédé-

cesseurs des Etrusques, et, en général, les premiers habitants connus de l'Italie septentrionale, aient débouché dans la péninsule en venant du nord ou du nord-est, après avoir quitté la vallée du Danube. C'est donc dans cette dernière région qu'il faudrait chercher le premier foyer de la croix gammée. On doit observer que quand, plus tard, le monnayage reproduisit les types et les symboles des religions locales, les pays les plus voisins du Danube, tels que la Macédoine et la Thrace, figurent parmi ceux où les monnaies portent fréquemment la croix gammée, le tétrascèle et le triscèle (1). D'autre part, c'est surtout à Athènes qu'elle se montre sur les poteries de la Grèce propre, et l'on sait que l'Attique passe pour avoir été primitivement colonisée par les Thraces.

En tout cas, c'est surtout chez les Troyens, à en juger par les découvertes de M. Schliemann, que la croix gammée a joué un rôle important au point de vue symbolique et religieux, ce qui contribuerait à faire croire qu'elle y était plus voisine de son berceau et plus consciente de sa signification originaire. « Les peuples qui avaient envahi la presqu'île des Balkans et colonisé la Thrace, écrit M. Maspero, franchirent les deux bras de mer qui les séparaient de l'Asie à une

(1) PERCY GARDNER, *Solar symbols on the coins of Macedon and Thrace*, dans la *Numismatic Chronicle*, t. XX (n. s.), pp. 49 et suivantes.

époque fort ancienne et y transportèrent la plupart des noms qu'ils avaient déjà implantés dans leur patrie d'Europe. Il y avait des Dardaniens en Macédoine, au bord de l'Axios, comme en Troade au bord de l'Ida, des Kébrènes au pied des Balkans et une ville de Kébréné auprès d'Ilion (1). » Qui s'étonnera que ces émigrants eussent emporté avec eux, sur l'autre rive de l'Hellespont, les symboles aussi bien que les rites et les traditions qui constituaient le fond de leur culte dans le bassin du Danube? Sans doute, ils empruntèrent beaucoup aux croyances des populations parmi lesquelles ils vinrent s'établir. Mais où a-t-on retrouvé la croix gammée parmi les vestiges de la civilisation, bien autrement ancienne encore, dont ils ne tardèrent pas à subir l'influence religieuse et artistique?

M. Sayce, il est vrai, lorsqu'il l'a rencontrée en Lycaonie, sur le bas-relief d'Ibriz, soutient l'impossibilité de déterminer si c'est là un symbole importé de la Troade chez les Hettéens ou s'il faut au contraire en faire honneur à ces derniers (2). Cependant, alors que les plus anciennes fusaïoles d'Hissarlik remontent *pour le moins*

(1) G. Maspéro. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient.* Paris, 1886, p. 241.

(2) A.-H. Sayce. *The Hittites, the Story of a forgotten Empire.* Londres, 1888, p. 142.

au XIII[e] ou au XIV[e] siècle, le bas-relief d'Ibriz révèle une influence de l'art phrygien et même assyrien, qui est peut-être contemporaine du roi Midas et qui, en tout cas, ne peut avoir précédé de beaucoup l'avènement des Sargonides; c'est-à-dire qu'il nous faut, pour fixer l'âge du monument, descendre jusqu'au IX[e] ou au VIII[e] siècle avant notre ère (1).

Ici, comme partout ailleurs, il n'est donc pas difficile de rattacher les origines de la croix gammée aux premiers centres que nous venons de lui assigner. Alors même que, dans le nord et dans l'occident de l'Europe, elle se montre avec des objets de l'âge du bronze, c'est généralement sur des poteries qui rappellent les vases à décoration géométrique de la Grèce et de l'Étrurie, et, plus tard, sur des monnaies qui reproduisent plus ou moins grossièrement les types monétaires de la Grèce. En Allemagne, en Danemark, en Suède, en Norvège, en Islande, elle a paru s'introduire par les mêmes voies qui ont fait arriver l'écriture runique de la vallée du Danube aux rivages de la Baltique et de l'Océan. En Gaule, puis en Angleterre et en Irlande, elle a pu pénétrer, soit

(1) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. IV, pp. 728 et 794, *note* 1. — On ne signale la croix gammée, en dehors du bas-relief d'Ibriz, que sur un seul monument hettéen; c'est un cylindre, probablement de date incertaine (SCHLIEMANN. *Troja*, p. 125).

par la Savoie, dès l'époque des palafittes, soit avec les poteries et les bijoux importés de l'Orient par le commerce terrestre ou maritime, soit enfin avec les monnaies macédoniennes qui représentent l'origine du monnayage gaulois.

Nous avons déjà vu comment elle s'est propagée dans les îles de la Méditerranée et dans la Grèce propre, puis de la Grèce à la Sicile et à l'Italie du Sud. Il faut remarquer que, même à Rome, elle semble avoir été toujours en rapport avec les traditions de l'Orient. L'unique tombeau en plein air sur lequel on l'ait observée jusqu'ici aux abords de la ville éternelle, est celui d'un Syrien (1). N'oublions pas que le christianisme des catacombes était également une religion d'origine orientale.

Dans l'Extrême-Orient, les origines de la croix gammée peuvent se ramener sans difficulté au svastika de l'Inde. Reste à examiner si celui-ci, à son tour, peut se rattacher à la croix gammée de l'Occident. M. Ludvig Müller, voulant établir que ce symbole est antérieur à la dispersion des Indo-Européens, soutient que le svastika n'a pu passer des Hindous aux Grecs ou réciproquement, sous prétexte que ces deux races avaient des religions trop différentes pour s'em-

(1) Lud. Müller. *Op. cit.*, p. 62.

prunter des symboles. Tout le présent volume tend à prouver que ce n'est pas là un obstacle. J'aurai particulièrement l'occasion de montrer comment l'Inde a emprunté plusieurs de ses principaux symboles à la Mésopotamie, à la Perse, à la Grèce même. Pourquoi le svastika ferait-il exception ?

Ici, toutefois, se présente une difficulté que nous ne devons pas nous dissimuler. Le svastika n'apparaît point sur les monnaies frappées dans la Bactriane ou dans l'Inde par Alexandre et ses successeurs indo-grecs. Même chez les Indo-Scythes, dont le monnayage copie les types grecs, il ne se montre que sur des imitations barbares des pièces de Basu Deva (1). D'autre part, il orne, comme nous l'avons constaté, les monnaies de Krananda et les plus anciens lingots monétaires de l'Inde. De plus, Panini, qui en fait déjà mention, est quelquefois regardé comme ayant vécu au milieu du IVe siècle avant Jésus-Christ (2). Il serait donc possible que les Hindous eussent connu le svastika avant de subir dans leurs arts et même dans leur symbolique le contre-coup de l'invasion grecque. Cependant ce ne sont ni les Chaldéens, ni les Assyriens, ni les Phéniciens, ni même les

(1) PERCY GARDNER. *Coins of Greek and Scythic Kings of India and Bactria.* Londres, 1886, p. 160.

(2) MONIER WILLIAMS. *Indian Wisdom* Londres, 1876, p. 173.

Égyptiens qui ont pu communiquer la croix gammée à l'Hindoustan, et pour cause. Il ne reste donc que les Perses, dont l'influence se fit certainement sentir avant Alexandre sur les arts naissants de l'Inde. Mais en Perse même la croix gammée n'apparaît qu'à titre d'exception, sur quelques rares monnaies voisines de notre ère (1). — Peut-être ferions-nous bien de tourner nos regards vers le Caucase, où les antiques bijoux à croix gammées recueillis par M. Chantre nous reportent à une civilisation assez voisine de celle de Mycène par ses types industriels et décoratifs.

En attendant que de nouvelles découvertes permettent de trancher la question, cette lacune dans la généalogie du svastika reste également embarrassante pour ceux qui veulent faire de la croix gammée une propriété commune de la race aryenne, car il resterait à expliquer pourquoi elle fait défaut chez les anciens Perses. — De même il convient de faire ressortir son absence sur les plus anciennes poteries de la Grèce et de l'Archipel, où elle n'apparaît qu'avec la décoration géométrique. — En réalité, le pro-

(1) M. Ludv. Müller signale une monnaie achéménide du *British Museum*, qui porterait la croix gammée ; mais il s'agit d'une contremarque qui doit appartenir à une époque fort postérieure. — La croix gammée ne semble pas s'être avancée, vers l'est, au delà de l'Asie Mineure, dans le monnayage antérieur à Alexandre.

blème est moins une question d'ethnographie que d'archéologie, ou plutôt d'art comparé (1).

Si la croix gammée ne se rencontre chez aucun des peuples qui font partie du groupe égypto-sémitique; si, chez les Aryas de la Perse, elle n'a jamais joué qu'un rôle secondaire et effacé, ne serait-ce donc point parce que l'art et le symbolisme de ces différentes nations possèdent d'autres figures qui remplissent une fonction analogue, soit comme phylactère, soit comme symbole astronomique ou divin? La vraie croix-talisman des pays qui s'étendent de la Perse à la Libye, c'est la croix ansée, la clef de vie des monuments égyptiens. Quant à leur principal symbole du soleil en mouvement, n'est-ce pas le globe ailé aux uraeus, dont je retrace plus loin les migra-

(1) Voir le tableau de la planche III, où je me suis efforcé de tracer, en quelque sorte, la généalogie de la croix gammée dans l'ancien continent. En supposant qu'il faille modifier certaines dates approximatives, par exemple celles des siècles où florissaient les civilisations de Mycènes et de Villanova, la succession des termes n'en reste pas moins la même dans chaque série, ainsi que les rapports des séries entre elles. On verra par ce tableau qu'il y a eu dans toute l'Europe deux importations successives de la croix gammée: l'une, presque partout préhistorique, qui coïncide avec la diffusion des poteries et des bijoux à décor géométrique; l'autre, qui est contemporaine de l'imitation des monnaies grecques. Peut-être faut-il rattacher à l'existence de ces deux courants successifs la cause des divergences que M. Lud. Müller signale, chez les populations germaniques, entre les formes de la croix gammée à l'âge du bronze et à l'âge du fer.

tions? Il semble qu'entre ces figures et la croix gammée il y ait, je ne dirai point antipathie naturelle, mais double emploi. Là où domine la croix gammée — c'est-à-dire dans tout le monde aryen, sauf la Perse — le globe ailé et la croix ansée n'ont jamais réussi à s'implanter sérieusement. Même dans l'Inde, en supposant que ces deux figures aient réellement franchi l'Indus avec la symbolique iranienne ou grecque, elles ne se retrouvent que sous une forme altérée et avec une signification nouvelle (1).

En résumé, le monde ancien pourrait se partager en deux zones, caractérisées, l'une par la présence de la croix gammée, l'autre par celle du globe ailé ainsi que de la croix ansée; et c'est à peine si ces deux provinces symboliques se pénètrent sur quelques points de leur frontière, à Chypre, à Rhodes, en Asie Mineure, en Libye. La première se rattache à la civilisation grecque, la seconde à la culture égypto-babylonienne.

Quant à l'Inde, tout, jusqu'à présent, porte à croire que le *svastika* s'y est introduit de la Grèce, du Caucase ou de l'Asie Mineure par des voies encore ignorées. Quoi qu'il en soit, c'est à son adoption par les bouddhistes de l'Inde que la

(1) Voy. chap. VI.

croix gammée doit de régner encore aujourd'hui sur une grande partie des races mongoles, alors qu'à part quelques survivances isolées et insignifiantes parmi les populations actuelles de l'Hindoustan et peut-être de l'Islande, elle a complètement disparu de la symbolique et même du folklore aryen (1).

(1) Il y aurait à dire un mot des croix gammées qui ont été découvertes dans d'autres parties du monde. Par quelles voies mystérieuses cette combinaison de lignes est-elle allée échouer chez les Ashantis ? Rien ne s'oppose, du reste, à admettre qu'elle y ait été spontanément conçue et exécutée, comme tant d'autres dessins géométriques qui se rencontrent jusqu'au centre du noir continent. — Le même phénomène a pu se produire dans les deux Amériques. Toutefois, quand nous la voyons spécialement utilisée comme symbole religieux chez les Indiens des Pueblos, nous sommes porté à nous demander s'il n'y a pas là quelque vestige d'une communication avec le vieux monde. Il ne peut s'agir d'une influence postérieure à l'arrivée des Espagnols, car si ceux-ci avaient apporté aux Pueblos l'emblème de la croix, ce n'eût certes pas été sous la forme gammée. Restent deux voies par lesquelles aurait pu s'opérer la transmission du symbole : à l'est, les expéditions des Islandais encore païens ; à l'ouest, une influence venue de la Chine ou du Japon. Je pencherais plutôt vers la seconde hypothèse. M. R.-P. Greg a établi, en effet, qu'un autre signe, voisin du svastika, l'ornement connu sous le nom de grecque ou de méandre, se rencontre fréquemment sur les anciennes poteries du nouveau monde, et cela dans des conditions qui rappellent son emploi chez les peuples de notre Extrême-Orient (R.-P. Greg. *The Fret or Key ornementation in Mexico*, dans *Archæologia*, t. XLVII, pp. 157-160).

CHAPITRE III.

DES CAUSES D'ALTÉRATION DANS LA SIGNIFICATION ET DANS LA FORME DES SYMBOLES.

Causes qui modifient l'acception première des types symboliques. — Oubli de la signification primitive. — Symboles incompris qui donnent naissance à des conceptions nouvelles. — Harpocrate, dieu du silence. — Symboles adaptés à une tradition différente. — Saint George et Horus hiéracocéphale. — Daniel et Izdhoubar. — Les deux colombes affrontées. — Origines de la symbolique des Perses. — Sources de la symbolique chrétienne dans les catacombes. — Causes qui peuvent altérer la forme des symboles. — Tendance à abrévier les figures. — Tendance à les enjoliver. – Origines et transformations du foudre. — Les antécédents du sagittaire. — Déformations dues à l'ignorance ou à la maladresse. — Production d'un type nouveau avec des éléments dégénérés. — Transformation graduelle de symboles linéaires en figures humaines et de figures humaines en symboles linéaires. — Substitution d'un élément à un autre dans une même combinaison symbolique. – Lys et lotus. — Adjonction d'éléments nouveaux à une image antérieure. — Le Peron de Liège.

Pour que deux figures symboliques aient même origine, il n'est pas toujours nécessaire qu'elles aient même signification. Souvent il arrive qu'un symbole change de sens en changeant de patrie.

Ainsi, un symbole peut très bien devenir un simple ornement quand il est reproduit, à cause de sa valeur esthétique ou simplement à raison de son originalité, par des artistes qui en ignorent l'acception primitive. Telles sont ces agrafes à croix

gammées que les baigneurs achètent fréquemment à Hombourg et qui, d'après M. Gaidoz, sont une reproduction d'antiques fibules, trouvées, il y a quelques années, dans un camp romain des environs (1). Ou bien le symbole peut garder une simple valeur de talisman, comme ces crucifix, passés à l'état de fétiches, qui sont l'unique vestige de christianisme laissé chez certaines tribus du Bas-Congo par la domination portugaise du siècle dernier.

Quelquefois, en pareil cas, surtout quand il s'agit d'une image proprement dite, ses nouveaux possesseurs cherchent à se l'expliquer par une interprétation plus ou moins ingénieuse, et ils lui restituent ainsi une portée symbolique, bien qu'au service d'une conception nouvelle.

On a souvent comparé le soleil levant à un nouveau né. Chez les Égyptiens, ce rapprochement conduisit à représenter Horus sous les traits d'un enfant qui se suce le doigt. Les Grecs s'imaginèrent qu'il se posait le doigt sur les lèvres pour recommander la discrétion aux initiés, et ils en firent l'image d'Harpocrate, le dieu du silence (2).

C'est ce que M. Clermont-Ganneau a fort heu-

(1) H. Gaidoz. *Le symbolisme de la roue*, p. 113.
(2) G. Lafaye. *Histoire des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1884, p. [illegible].

reusement qualifié de *mythologie iconologique;* ici ce n'est plus le mythe qui donne naissance à l'image, mais l'image au mythe.

On peut encore citer, comme interprétation du même genre, la légende rapportée par Hygin, qui faisait remonter l'origine du caducée à un exploit d'Hermès jetant son bâton entre deux serpents qui se battaient. Il est évident, ici encore, que c'est à un désir, peut-être inconscient, d'expliquer le caducée qu'est due cette hypothèse bientôt transformée en mythe par l'imagination populaire.

Le plus souvent, c'est une conception préexistante dans les traditions locales qu'on croit retrouver parmi les produits de l'imagerie étrangère. Les Égyptiens de la basse époque représentaient parfois Horus sous la forme d'un cavalier perçant un crocodile de sa lance. M. Clermont-Ganneau a montré comment cette image symbolique du soleil dissipant les nuages a servi de type aux premières représentations de saint George terrassant le dragon (1). Le même thème avait déjà été employé par la mythologie grecque pour figurer Bellérophon tuant la Chimère (2).

(1) Clermont-Ganneau. *Horus et saint George,* dans la *Revue archéologique* de 1873, fig. 13.

(2) P. Decharme. *Mythologie de la Grèce antique.* Paris, 1886, fig. 161.

Mais il y a mieux encore : l'image, si fréquente sur les cylindres chaldéens, du héros mythique Izdhoubar ou Gilgames (1), vu de face et flanqué de deux lions qu'il tient à bras tendus, ne s'est pas seulement propagée chez les Grecs et chez les Hindous pour y symboliser respectivement le héros solaire au cours de ses exploits ; elle semble avoir

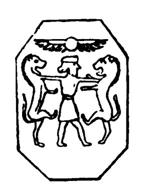


FIG. 31. Cylindre assyrien.
(LAJARD. *Mithra*, pl. XLIV, fig. 10.)

encore inspiré dans notre moyen âge certaines représentations figurées de Daniel dans la fosse aux lions. Le prophète y est dessiné de face, les bras étendus, dans l'attitude d'un orant, entre deux lions dressés sur les pattes de derrière, qu'il semble tenir en respect autant par son geste que par l'effet de sa prière. Ainsi s'expliquerait la particularité, signalée par M. l'abbé Martigny,

(1) Suivant une récente communication de M. Th.-J. Pinches (*Babylonian and Oriental Record* d'octobre 1890), *Gilgames* serait la prononciation définitive de ce nom qui a été lu de façons si différentes dans les textes cunéiformes.

que Daniel est souvent représenté entre deux lions, alors que la fosse en contient sept (1).



Fig. 32.
(Martin et Cahier. *Mélanges d'archéologie*, t. II, pl. XVIII.)

Ces altérations de sens peuvent, d'ailleurs, se concilier parfaitement avec la connaissance de la signification primitive. Il y a des grâces d'état pour faire retrouver partout l'image ou l'idée qu'on affectionne. C'est de très bonne foi que les

(1) Martigny. *Dictionnaires des antiquités chrétiennes.* Paris, 1865, p. 201. — D'autres fois, c'est Mithra tuant le taureau, qui a servi de type à la représentation de Samson terrassant un lion : sur un bas-relief du XIe siècle, représentant l'histoire de Samson, dans un linteau de l'église de Sainte-Gertrude à Nivelles, le héros, revêtu d'un costume romain, est à califourchon sur le lion. — M. Alvin suppose que l'artiste aura eu connaissance d'un bas-relief mithraïque existant dans la localité. (*Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (1re série), t. XVII, p. 572.) Mais on peut admettre également que le modèle serait venu du dehors. Des emprunts aux représentations mithriaques sont, du reste, assez fréquentes parmi les scènes religieuses du moyen âge, où le soleil et la lune sont figurés sous la forme, dans la position et avec les attributs respectifs du dieu solaire et de la déesse lunaire dans la scène bien connue de l'égorgement du taureau. (Cf. notamment les bas-reliefs du baptistère de Parme. *Revue archéologique* de 1853, t. X, pl. 216.)

8

néo-platoniciens croyaient reconnaître les représentations de leurs propres doctrines dans les symboles aussi bien que dans les mythes de toutes les religions contemporaines. Les premiers chrétiens ne voyaient-ils pas la croix dans toutes les figures qui leur présentaient une intersection de lignes : l'ancre, le mât et sa vergue, l'étendard, la charrue, l'homme qui nage, l'oiseau qui vole, l'orant aux bras étendus, l'agneau pascal sur sa broche, voire le visage humain où la ligne du nez se croise avec celle des yeux? Quand on démolit le Serapéum à Alexandrie, les auteurs chrétiens du temps rapportent qu'on y trouva un certain nombre de croix ansées. Eux-mêmes font observer qu'on reconnut dans ces figures le vieux symbole égyptien de la vie, ce qui ne les empêche pas d'y voir une allusion prophétique au signe de la rédemption. Sozomène ajoute que ce fait provoqua de nombreuses conversions parmi les païens (1).

Une légende fort répandue dans l'antiquité rapportait que Zeus, voulant connaître le centre de la terre, fit partir simultanément des extrémités du monde, à l'orient et à l'occident, deux aigles (d'autres versions disent deux corneilles), qui vinrent se poser en même temps sur l'*om-*

(1) SOZOMÈNE. *Hist. ecclés.*, VII, 15, p. 725 B.

phalos d'Apollon, dans le temple de Delphes (1). On peut se demander si cette tradition n'aurait pas été inspirée par le désir d'expliquer une représentation de l'*omphalos* analogue au modèle de temple qui figure parmi les bijoux recueillis à Mycènes par le docteur Schliemann. C'est une sorte d'édicule qui se dresse entre deux colombes affrontées.



FIG. 33. Bijou de Mycènes.
(SCHLIEMANN. *Mycènes*. Paris, 1879, fig. 423.)

Les origines de cette représentation figurée doivent, à leur tour, se chercher dans la symbolique des Phéniciens et peut-être des Assyriens, où les colombes jouaient un rôle, soit comme personnification d'Astarté et des déesses congénères, soit comme oiseaux sacrés, nourris dans les temples

(1) STRABON. Liv. IX, ch. III.

de ces divinités (1). Des stèles de Libye, et, plus tard, des monnaies impériales de Chypre nous font voir deux colombes, ici affrontées, aux côtés d'un de ces béthyles coniques qui représentaient la grande déesse phénicienne de la nature;

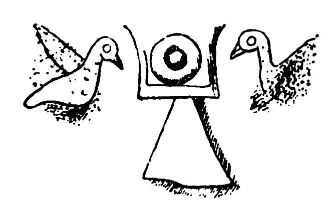


FIG. 34. Stèle punique.
(*Corpus inscript. semitic.*, part. I, fasc. III, n° 183.)

là adossées sur le toit d'un temple qui renferme un simulacre lithoïde.

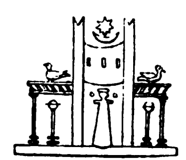


FIG. 35. Monnaie impériale de Paphos.
(GUIGNAUT. *Religions de l'antiquité*, t. IV, pl. LIV, fig. 206.)

Cette combinaison de figures a pu d'autant plus aisément s'appliquer à l'*omphalos* que celui-ci était une pierre blanche, véritable béthyle de

(1) FRANÇOIS LENORMANT, dans la *Gazette archéologique* de 1878, pp. 75 et suivantes.

forme arrondie au sommet (1). Je ne sais si l'on en a jamais trouvé la représentation entre deux corneilles ou deux aigles, mais Strabon nous apprend qu'auprès de la pierre sacrée (ἐπ' αὐτῷ), dans le sanctuaire de Delphes, se trouvait l'image des deux oiseaux mentionnés par la fable (2).

Franchissons maintenant une dizaine de siècles, et, des bords de la mer Égée, dirigeons-nous vers la vallée de la Sambre. Des monnaies de la principauté de Liège, frappées à Thuin sous l'évêque Otbert (1092-1119), nous offrent le type bien connu du Temple, — que Charlemagne emprunta à l'Italie antique, — mais avec cette variante que le pignon s'y dresse entre deux colombes affrontées.



Fig. 36. Monnaie de Thuin.
(de Chestret. *Numismatique de la province de Liège*, pl. III, n° 52.)

M. le baron de Chestret a rapproché cette image d'une légende relative au siège du monastère de Lobbes, en 955, par les Huns qui avaient envahi le territoire de Thuin. La chronique de Lobbes relate que deux pigeons, échappés de

(1) Cf. les représentations de l'*omphalos* dans Overbeck. *Kunstmythologie*, fasc. V, pl. XXI, fig. 11 et 16.

(2) Strabon. *Loc. cit.*

l'église, avaient volé trois fois autour du camp des barbares et qu'aussitôt une pluie torrentielle, en gonflant les arcs, avait mis les assiégeants en déroute (1). Comme l'auteur de la chronique, Folcuin, devint abbé de Lobbes en 965, on ne peut soutenir que ce récit ait été suggéré par la monnaie d'Otbert, mais il est vraisemblable que la légende aura contribué à fixer dans le monnayage de Thuin un type dont les antécédents remontent peut-être, à travers l'antiquité classique, jusqu'aux colombiers sacrés de la Phénicie (2).

Il peut arriver aussi qu'on modifie sciemment la signification du symbole étranger, afin de l'adapter à une idée ou à une croyance jusque-là dépourvue de toute expression matérielle ou restreinte à quelques figurations rudimentaires. Quand les Perses se furent emparés de la Mésopotamie, ils s'approprièrent presque toute l'imagerie des vaincus, pour donner corps à leurs propres conceptions religieuses, que l'absence d'un art national laissait sans représentations plastiques bien définies. Les génies assyriens à double paire

(1) DE CHESTRET. *Numismatique de la province de Liège*. Bruxelles, 1888, p. 54.

(2) Le même motif semble avoir passé dans l'Inde, s'il faut en juger par les colombes et les autres oiseaux qu'on trouve affrontés sur le toit des palais représentés dans les bas-reliefs bouddhiques de Boro-Boudour (LEEMANS. *Boro Boedoer op het eiland Java*. Leiden, 1873. Atlas, pl. LXVI, fig. 102; CXLIV, fig. 22, etc.).



d'ailes fournirent un corps aux sept esprits supérieurs du mazdéisme, les Amshaspands. Les démons chaldéens aux formes hideuses et bestiales servirent à figurer les daevas, ces personnifications iraniennes de tout ce qui est faux, ténébreux et impur. Enfin, comme nous le verrons dans un autre chapitre, Ahura Mazda adopta le symbole d'Assour, le grand dieu du panthéon assyrien, et l'arbre saint, dont le suc éloigne la mort, emprunta ses formes aux arbres conventionnels de l'iconographie mésopotamienne.

De même, quand les chrétiens commencèrent à reproduire, sur les parois des catacombes, les scènes de l'Ancien Testament et les paraboles du Nouveau, ce fut à l'art classique et même mythologique qu'ils empruntèrent leurs premiers modèles. Mercure criophore fournit le type du Bon Pasteur. Orphée apprivoisant les animaux féroces devint un symbole du Christ et de sa prédication. Le chrétien s'attachant à la croix pour dompter les tentations fut représenté par Ulysse lié au mât de son navire pour résister au chant des sirènes. Par une ingénieuse application d'un mythe que le paganisme avait déjà spiritualisé, Psyché offrit l'image de l'âme humaine s'unissant à l'Amour remplacé par un ange (1). Les

(1) Th. Roller. *Les catacombes de Rome.* Paris, t. II, pp. 370-372.

religions de la Gaule et de l'Inde ont donné l'exemple d'assimilations analogues, du jour où elles se sont trouvées en contact avec la symbolique de nations plus avancées.

En général, il faut qu'entre l'interprétation ancienne et la nouvelle il y ait une analogie suffisante pour justifier le passage de l'une à l'autre. On rencontre fréquemment, sur les monuments de l'Égypte et de la Mésopotamie, des divinités ou des génies avec une double paire d'ailes, l'une relevée, l'autre abaissée : les Phéniciens en firent sans peine une image symbolique du mouvement perpétuel (1). Chez les Égyptiens, le phénix qui renaît de ses cendres représentait le soleil ressuscitant chaque matin dans les feux de l'aurore. Figuré sur un bûcher et entouré d'une auréole, il devint chez les Romains l'emblème des apothéoses impériales, et passa ensuite sur les sarcophages des chrétiens comme symbole de la résurrection finale.

Cependant la liaison n'est pas toujours aussi facile à retrouver soit dans la forme, soit dans l'idée, surtout quand il s'agit de conceptions métaphysiques incorporées après coup dans un symbole d'origine naturaliste. Tant que les symboles restent l'image de quelque objet ou de quel-

(1) *Sanchoniathonis Fragmenta*, éd. Orelli, p. 38.

que phénomène sensible, on peut toujours reconstituer l'opération mentale qui leur a donné naissance. Mais, dans le domaine des idées abstraites, le champ de l'analogie est aussi vaste que celui de la fantaisie individuelle, et la même image peut servir à rendre les idées les plus disparates. Comment pourrions-nous établir la genèse d'un symbole aussi abstrait que la représentation de l'univers sous la forme d'un serpent qui se mord la queue, si les textes ne nous apprenaient que, dans la cosmogonie de l'Égypte, de la Chaldée, de la Grèce et de l'Inde, on croyait la terre circonscrite par un océan ou un fleuve céleste dont le cours circulaire est comparé à un serpent?

Notons qu'une image peut, même dans les religions naturalistes, s'appliquer à des objets fort divers. Ainsi, le serpent a encore servi à symboliser l'éclair, les rayons solaires, les nuages, les fleuves, voire le cours des astres dans le ciel.

Des symboles peuvent même différer d'aspect et cependant se rattacher les uns aux autres par les liens d'une filiation plus ou moins directe. Ceci nous amène à examiner les causes qui peuvent altérer la forme des représentations symboliques.

Il y a d'abord une tendance à réduire ou à

abrévier la figure, soit pour l'enfermer dans un moindre espace, soit pour diminuer le travail de l'artiste, surtout quand c'est une image compliquée d'un emploi fréquent. Dans tous les systèmes d'écriture où les caractères ont débuté sous forme d'hiéroglyphes, il n'y a qu'à gratter la lettre pour retrouver le symbole. On sait que notre voyelle A était originairement une tête de bœuf, un bucrâne, et celui-ci, à son tour, représentait l'animal entier, conformément à la règle populaire que la partie vaut pour le tout, aussi bien en matière de symboles que de sacrifices. C'est ainsi encore que, dans les signes du zodiaque, le lion est simplement représenté par sa queue.

D'autres fois, ce sont, au contraire, des additions et des enjolivements dictés par des préoccupations esthétiques. Tel a été notamment le sort de presque tous les symboles adoptés par la Grèce, dont l'art, si puissamment original, n'a jamais accepté les types étrangers sans leur imprimer de profondes et heureuses modifications. Nous en verrons un important exemple dans les transformations du caducée.

Le foudre est un autre symbole qui s'est prêté à toutes les élégances de l'art classique ; toutefois, ici, les germes de ces perfectionnements, comme les origines du symbole lui-même, doivent être cherchés plus loin à l'Orient. Sur certains bas-

reliefs de Nimroud, le foudre est représenté dans la main gauche d'un dieu qui, de la droite, tient une hache; à Malthaï il est brandi dans chaque main par le dieu Mérodach, aux prises avec le monstre Tiamat, l'assaillant mythique de la lune. Ajoutons que, dans ces sculptures mésopotamiennes, il laisse reconnaître sans peine ses antécédents : il y apparaît, en effet, comme un trident double, ou plutôt redoublé à l'instar du tranchant dans la hache bipenne et du marteau dans le maillet à deux têtes.

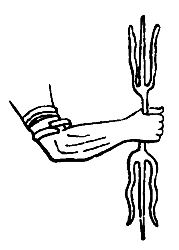


FIG. 37. Foudre assyrien.
(LAYARD. *Monuments of Nineveh*, 2e sér., pl. V.)

Presque tous les peuples ont représenté la foudre par une arme. Chez les Chaldéens, elle était figurée par un trident, sans compter la fourche et la hache. Le trident, aux branches en zigzac comme l'éclair, se montre fréquemment entre les mains des dieux assyro-chaldéens. Sur un cylindre qui remonte aux plus vieux temps de l'art chaldéen, le manche d'un trident tenu par le

dieu de l'orage laisse s'échapper un jet d'eau qui tombe dans la bouche d'un daim.



FIG. 38.
(RAWLINSON. *The five great Monarchies*, t. II, p. 251.)

L'artiste assyrien qui le premier — peut-être en vue d'accentuer la puissance du dieu — dédoubla ce trident ou plutôt en fit sortir le faisceau trifide, dont l'art grec devait faire un si heureux usage, assura par là au vieux symbole mésopotamien l'avantage sur toutes les autres représentations de la foudre avec lesquelles il devait entrer en concurrence.

Les Grecs, comme toutes les nations indo-européennes, paraissent s'être figuré le feu de l'orage sous les traits d'un oiseau de proie. Quand ils eurent reçu de l'Asie Mineure l'image du foudre, ils la placèrent dans les serres de l'aigle et ils en firent le sceptre et même le symbole de Zeus, quittes, suivant leur habitude, à expliquer par une légende cette combinaison symbolique : ce



serait l'aigle qui aurait apporté le foudre à Zeus, quand celui-ci s'équipa pour la guerre des Titans (1).

L'Italie latine transmit le foudre à la Gaule où, dans les derniers siècles du paganisme, il alterna, sur les monuments gallo-romains, avec le marteau à deux têtes; on le trouve même sur des amulettes de la Germanie, de la Scandinavie et de la Bretagne (2).

En Orient, il pénétra dans l'Inde à la suite d'Alexandre. Là il se trouva en compétition avec d'autres symboles qui avaient la même signification : l'épervier aux ailes d'or et la pierre à quatre pointes dont parlent les Védas, — la croix de Saint-André (peut-être elle-même une double fourche), qui forme la *vajra,* l'arme redoutable d'Indra, dieu du ciel orageux (3), — le tambour et la hache qui figurent dans les mains de Çiva, — enfin son propre antécédent, le trident, que les Hindous avaient emprunté à la symbolique de l'Occident ou tiré de leur propre fonds.

Çiva, qui succède à Zeus sur les monnaies des

(1) DE GUBERNATIS. *Zoological Mythology*. Londres, 1872, t. II, p. 196.

(2) Cf. plus haut, p. 61.

(3) Dans les Védas, l'arme d'Indra est définie : « la pierre à quatre pointes qui procure la pluie ». (Rig. Veda, 4, 22, 1-2). Or la *vajra* d'Indra avait si bien la forme d'une croix de Saint-André, que le terme *vajrarûpa,* « à forme de vajra », est l'équivalent de notre expression : « à forme de X ». (Cf. *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, 6, 630.)

rois indo-scythes, quand s'éteignent les dernières lueurs de la civilisation grecque dans le nord-est de l'Inde, tient en main tantôt le foudre, tantôt le trident (1), et si c'est ce dernier qui reste l'arme essentielle du dieu dans l'imagerie postérieure des sectes hindoues, le foudre n'en fit pas moins son chemin chez les bouddhistes, qui le transportèrent avec leur symbolique jusqu'en Chine et au Japon. Aujourd'hui encore il s'y laisse reconnaître sous la forme du *dordj*, petit instrument de bronze en forme de double faisceau, à six ou à huit traits, qui, tenu entre le pouce et l'index, sert aux lamas et aux bonzes pour bénir les fidèles et exorciser les démons (2).

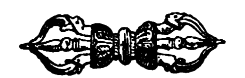


FIG. 39. Dordj.
(D'après un exemplaire appartenant à l'auteur.)

Une légende, recueillie dans le Népaul par M. Gustave Le Bon, prétend justifier les représentations du foudre sur les temples du pays en relatant que le Bouddha l'aurait arraché au dieu Indra (3). L'assertion est vraie, en ce sens que

(1) BARCLAY V. HEAD. *Catalogue of Indian Coins in the British Museum*. London, 1886, pp. 147 et suivantes.

(2) Le dordj apparaît déjà dans les bas-reliefs de Sanchi.

(3) GUSTAVE LE BON. *Voyage au Népaul*, dans le *Tour du Monde*. 1886, t. LI, p. 266.

les bouddhistes, après avoir précipité du rang suprême le Maître de l'Olympe brahmanique, ont fait de son terrible et capricieux engin un allié de l'homme dans la lutte contre les puissances du mal. Il est intéressant de constater que, chez nous également, l'antique et redoutable attribut du Maître du tonnerre est devenu l'emblème de la foudre soustraite à la direction aveugle des forces naturelles et mise par la science au service de l'industrie humaine. Est-il beaucoup d'autres symboles qui peuvent se vanter d'une carrière aussi longue et aussi bien remplie?

Cette heureuse disposition du génie grec réagit même sur les symboles des religions étrangères, partout où la forme n'en était pas invariablement réglée par les canons d'une tradition toujours vivace. M. Menant a montré la main de la Grèce dans la transformation des taureaux ailés qui veillaient jadis aux abords des palais assyriens. Ce rôle de portiers et de gardiens, en les condamnant à demeurer sur place, leur imposait, malgré leurs ailes, des allures rigides et des formes massives, susceptibles de donner une impression de repos en même temps que de force. Quand vint la religion perse, où le taureau était un personnage mythique, investi d'un rôle tout actif, comme représentant Gayomert, le

premier né de la création, on ne sentit plus la nécessité d'enchaîner ses images au sol; le taureau agita ses ailes, partit au galop dans l'espace, brandit un arc et finit, sous les Séleucides, par prendre, sur les cylindres, la physionomie bien connue du sagittaire (1).

A côté des perfectionnements dus au goût artistique de leurs auteurs, il faut placer les déformations amenées par la maladresse ou l'ignorance du copiste, comme on peut en constater sur tant de monnaies gauloises, où les symboles grecs ont pris les formes les plus bizarres.

Parfois, de ces dégénérescences tend à sortir un type nouveau, qui succédera à l'ancien en traversant toute une série de formes intermédiaires, comme ces vues fondantes séparées par de courts intervalles, où les linéaments des deux tableaux se confondent en une image qui n'est plus l'un et qui n'est pas encore l'autre, mais qui offre des traits empruntés à tous les deux.

Rien de plus curieux que de suivre les progrès graduels de la dégénérescence qui a finalement transformé en *epsilon* (E), sur des monnaies gauloises, le buste d'Apollon (2) et en lettre H,

(1) J. Menant. *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II, p. 191.

(2) C. A. Serrure. *La numismatique et l'archéologie gauloise*, dans les *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles*, t. IV, p. 58.

sur des monnaies de Valenciennes, le type du temple carlovingien, formé de quatre colonnes posées sur un soubassement et chargées d'un fronton (1).

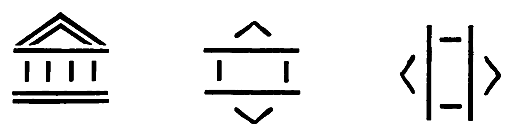


FIG. 40. Dégénérescence du type *au temple*.

Une métamorphose du même genre s'observe parmi les sculptures de pagaies, provenant de la Nouvelle-Irlande, qui furent exhibées, en 1872, à la session annuelle de l'*Association britannique pour l'avancement des sciences*. On y observe toute une série de déformations qui font passer une forme humaine à un croissant posé sur la pointe d'une flèche. N'était qu'on a trouvé les figures intermédiaires, jamais on n'aurait pu admettre ou même soupçonner la liaison des termes extrêmes.

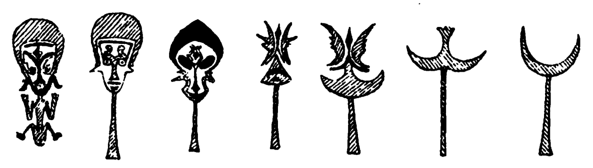


FIG. 41. Sculptures océaniennes.
(FLAMMARION. *Étoiles et curiosités du ciel*, p. 445.)

(1) CH. ROBERT. *Lettre à M. R. Chalon*, dans la *Revue belge de numismatique* de 1859, pp. 133 et suivantes. Il faut remarquer que la lettre H est la première de Hannonia (Hainaut).

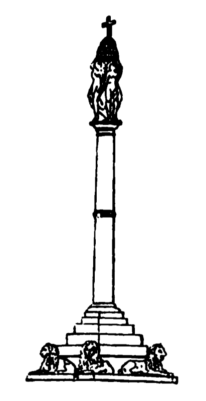
Comme contre-partie des métamorphoses qui font ainsi passer un visage à l'état de signe ou d'objet, on verra plus loin des exemples de symboles qui, purement linéaires à l'origine, ont pris graduellement une physionomie humaine (1). Ces transformations peuvent, dans certains cas, être systématiques et préméditées; mais, la plupart du temps, elles ont leur source dans un désir de donner un caractère intelligible à un symbole informe, en le ramenant à l'image dont il semble se rapprocher le plus.

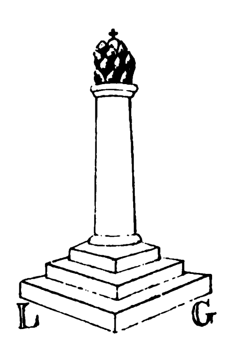
Lorsqu'un symbole est formé de plusieurs images réunies, il arrive parfois qu'un ou plusieurs de ses éléments constitutifs se modifient pour mieux répondre aux traditions religieuses, aux préférences esthétiques, aux prédilections nationales, voire aux particularités géographiques de son nouveau milieu. C'est ainsi que, dans le symbolisme de l'Europe, le lys a généralement pris la place que l'Orient assignait au lotus.

Il existe aussi des combinaisons symboliques où l'on peut, en quelque sorte, distinguer plusieurs éléments superposés qui remontent à des époques différentes. Un des monuments les plus curieux à étudier sous ce rapport, ce sont les *perrons* ou *perons* qui, au moyen âge, constituaient, dans certaines cités de la Belgique occidentale, le sym-

(1) Voy. chap. V et VI.

bole des libertés communales. Le plus célèbre de ces perons se dresse encore aujourd'hui sur la place du Marché, à Liège, au-dessus d'une fontaine; il se compose d'une colonne de marbre blanc, placée sur une base carrée à cinq degrés, que gardent quatre lions couchés. Le chapiteau est surmonté des trois Grâces, qui supportent une couronne encerclant une pomme de pin, avec une petite croix sur la pointe du cône.





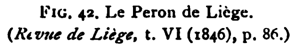


FIG. 42. Le Peron de Liège. (*Revue de Liège*, t. VI (1846), p. 86.)

FIG. 43. Peron héraldique. (LOYENS, *Recueil héraldique*, passim.)

Dans d'autres villes du pays, par exemple à Namur, le peron ne comprenait qu'une colonne sur un piédestal à trois marches (1).

Le peron de Liège a eu une existence fort

(1) JULES BORGNET. *L'Hôtel de ville et le Perron de Namur*, dans le *Messager des sciences historiques*. Gand, 1846, p. 235.

accidentée, qui le rend d'autant plus cher à ses concitoyens. Transporté à Bruges par Charles le Téméraire en 1467, après la défaite des Liégeois, et solennellement restitué, dix ans plus tard, à la vieille cité épiscopale, deux fois renversé par un ouragan, en 1448 et en 1693, il figurait déjà, en 1303, sur la bannière des métiers ligués pour la défense de leurs franchises, ainsi que sur le blason géminé des deux bourgmestres ou maîtres à temps de la cité (1).

Plus anciennement encore, on l'observe sur les monnaies des princes-évêques, depuis la fin du XII[e] siècle. Dans l'une d'elles, remontant à Rodolphe de Zæringen (1167-1191), il ne se montre que sous la forme d'une colonne surmontée d'une boule, avec une croix placée à quelques millimètres plus haut, à côté de l'inscription PERU VOC(OR) (fig. 44). Mais, sur une monnaie de Jean d'Aps (1229-1238), la pomme de pin se dessine nettement au sommet de la colonne (fig. 45).



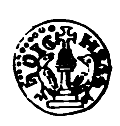


FIG. 44. Monnaie de Rod. de Zæringen. FIG. 45. Monnaie de Jean d'Aps.
(DE CHESTRET. *Numismatique de la principauté de Liège*, pl. VI, n° 119, et X, n° 192.)

(1) LOYENS. *Recueil héraldique des bourgmestres de la noble cité de Liège*. Liège, 1720.

On a beaucoup discuté la signification et l'origine des perons. M. Ch. Piot, archiviste général de Belgique, a établi d'une façon péremptoire que c'étaient, au moyen âge, des « pierres de justice », marquant le lieu où siégeaient, en plein air, les dépositaires de la juridiction échevinale, et ainsi s'explique aisément qu'elles devinrent partout le symbole de la vie communale, ainsi que des libertés populaires (1). Mais cette explication laisse intacte la question de leurs origines. Pourquoi, d'ailleurs, ces pierres étaient-elles surmontées d'une colonne? pourquoi cette colonne elle-même supportait-elle souvent une pomme de pin et une croix?

Suivant les uns, le peron serait tout simplement une sorte de calvaire, voire une croix haussée, comme celle qui figure sur les deniers de Charlemagne et sur certaines monnaies des princes-évêques (2); suivant d'autres, il remonterait aux Éburons et figurerait une ancienne pierre druidique (3); d'autres enfin l'attribuent, y compris la pomme de pin, à l'une ou l'autre des races germaniques qui ont successivement

(1) Ch. Piot. *Observations sur le perron de Liège,* dans la *Revue belge de numismatique,* t. III, pp. 369 et suivantes.

(2) Baron de Chestret. *Le perron liégeois,* dans les Bulletins de l'*Institut archéologique liégeois,* t. XVIII (1885), pp. 175 et suivantes.

(3) Hénaux. *Le Peron de Liège,* dans la *Revue de Liège,* t. VI (1846), pp. 86 et suivantes.

occupé le bassin de la Meuse (1); il y en a enfin qui veulent y voir un legs de la domination romaine en Belgique (2).

Pour ma part, j'estime qu'on peut décomposer le peron de Liège en cinq éléments, appartenant à autant d'époques différentes. Laissant de côté les lions et la couronne, qui datent du moyen âge, et le groupe des Grâces, qui a remplacé, en 1693, trois figures de cuivre, figurant, paraît-il, des « paillards » embrassant des verges, il reste :

1° La *colonne,* qui représente l'élément commun des monuments de cette nature et qui peut remonter, comme le pense M. Rahlenbeek, aux tribus germaniques établies dans la Belgique occidentale. — Tacite atteste la présence de colonnes sacrées chez les Frisons, qui occupaient la vallée du Rhin inférieur, par conséquent non loin de la Meuse; il les appelle même des colonnes d'Hercule; seulement il s'empresse de rappeler qu'on met au compte d'Hercule beaucoup de choses qui ne lui appartiennent pas (3). Les Saxons, de leur côté, c'est-à-dire les habitants de la rive droite du Rhin, vénéraient des colonnes de bois ou de pierre dédiées au dieu Irmin; telle

(1) Ch. Rahlenbeek. *Le Perron de Liège,* dans la *Revue de Belgique,* t. LXV (1890), pp. 31 et suivantes.

(2) Eug. Dognée. *Liège,* dans la *Collection nationale,* Bruxelles, 1 vol. ill., pp. 24-27.

(3) *De mor. German.,* XXIV.

était la fameuse Irminsul, détruite sur l'ordre de Charlemagne. Une colonne de pierre, déterrée à Eresborg ou Stadtbergen, en Westphalie, sous Louis le Débonnaire, et placée dans la cathédrale d'Hildesheim, où elle sert encore aujourd'hui de candélabre, offre une ressemblance frappante avec les anciennes représentations du peron liégeois.

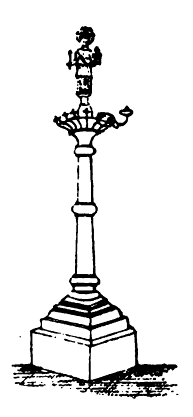


FIG. 46. Colonne d'Hildesheim.
(KRATZ. *Der Dom zu Hildesheim*, 2e part., pl. VII, fig. 2.)

D'autre part, M. Piot a établi qu'on prêtait serment sur le peron. Or, nous apprenons par la Saga de Gudrun que, chez les Scandinaves, on jurait « par la pierre blanche sacrée (1) ». Bien plus, il s'est conservé jusqu'à nos jours, sur les

(1) « At enom hvita helga Steini ». (*Godrunar-Harmr*, str. 47). (Dans *Edda Saemundar Hinns Fróda*, Stockholm, 1818, p. 237).

[illegible] scandinave, des
[illegible] les classes
[illegible] une vénération.
[illegible] Musée de
[illegible] colonne renflée
[illegible] sur seize pouces

[illegible] germaniques
[illegible] de la
[illegible] Thor.
[illegible] Avaient-elles une
[illegible] pense M. Holm-
[illegible] scandinaves, ou fournis-
[illegible] comme le
[illegible] d'Adam de Brême.
[illegible] dans leur
[illegible]

[illegible] suivant
[illegible] unie
[illegible] peut-être

[illegible]

l'union des tribus liguées contre la domination de Rome (1). Toutefois on ne voit pas que la pomme de pin ait comporté cette interprétation dans le symbolisme des Germains ou même des Gaulois. A vrai dire, nous possédons fort peu de renseignements sur le détail des symboles et même des cultes germaniques. Mais, par contre, nous savons que le fruit du pin remplissait, dans le paganisme gréco-romain, des fonctions prophylactiques, funéraires et phalliques. — Chez les Etrusques, la pomme de pin apparaît fréquemment dans les tombes et sur les urnes, tantôt à l'état isolé, tantôt au sommet d'une colonne (2). Y figure-t-elle une représentation de la flamme sur un pyrée et par suite symbolise-t-elle la persistance de la vie dans la mort? La colonne, entière ou brisée, souvent ornée de bas-reliefs, était un monument assez fréquent sur les tombes belgo-romaines (3). Mais nous ne voyons nulle part qu'elle y ait supporté une pomme de pin, et rien ne nous permet de supposer que les perons aient jamais reçu une acception funéraire. — D'autre part, le thyrse de Bacchus, constitué par

(1) Henaux. *Loc. cit.*, p. 91.

(2) G. Dennis. *The Cities and Cemeteries of Etruria.* Londres, 1848, t. II, pp. 157, 193 et 492. — Cf. Jos. Micali. *Monuments antiques.* Paris, 1824, tab. XXXVI.

(3) L. Vanderkindere. *Introduction à l'histoire des institutions de la Belgique au moyen âge.* Bruxelles, 1890, p. 86.

une tige que surmontait le fruit du pin, était un emblème familier à tout le paganisme classique (1).

On peut donc se demander si l'adjonction de la pomme de pin au peron de Liège n'est pas due à l'influence syncrétiste de l'art gallo-romain, qui aurait fait ainsi rentrer la colonne germanique dans les cadres du paganisme, comme plus tard l'Église lui donna droit de cité dans la société chrétienne en la surmontant d'une croix. Peut-être aussi voulut-on par là conserver au monument une signification phallique, tout en corrigeant ce que ce symbolisme pouvait avoir de trop brutal dans sa forme primitive. Il est vraisemblable que le *pyr* d'Augsbourg, cette gigantesque pomme de pin, figurée, de temps immémorial, dans les armes, les monnaies et les sceaux de la ville, remonte aux temps de l'occupation romaine. En effet, on l'a trouvé, à Augsbourg même, sur un monument romain, actuellement au musée de cette ville, et connu sous le nom d'autel des *duumviri*. Le fruit du pin y est

(1) Il faut tenir compte aussi de ce que l'autel du feu, souvent représenté, comme on le voit à Mycènes (voy. plus loin, fig. 56, p. 162), par un pyrée cylindrique surmonté d'une flamme à forme triangulaire, passait pour le centre et le palladium de la cité dans les plus anciennes républiques de l'antiquité. (Cf. Fustel de Coulanges. *La Cité antique*). — Mais cette tradition ne semble pas s'être s'étendue hors de la Grèce et de l'Italie.

sculpté au sommet d'un pilier fleuri qui sépare les statues des deux magistrats communaux, absolument comme le peron figure, à Liège, entre les blasons des deux bourgmestres annuels (1). — Il faut remarquer que le *pyr* repose sur un chapiteau ; or, tout chapiteau suppose une colonne, c'est-à-dire que nous avons là les restes d'un véritable *peron*, qui n'a jamais été baptisé par l'apposition d'une croix, mais qui a été simplement raccourci, par la suppression du fût, afin d'être introduit plus aisément dans des armoiries ou sur des monnaies.



FIG. 47. Le *pyr* d'Augsbourg.

Nous avons également la preuve que la pomme de pin, placée au bout d'une tige ou d'une colonne, figurait parmi les objets en vénération chez les Francs qui occupaient, au Ve siècle, l'ouest de la Belgique, ainsi que le nord-est de la France. En effet, M. l'abbé Cochet et M. Alfred Becquet ont trouvé séparément, le premier dans le cimetière

(1) VON RAISER. *Die romischen Alterthumer zu Augsburg*. Augsburg, 1820, pl. XXI.

mérovingien d'Envermeu, près de Dieppe, le second dans le cimetière d'Éprave, non loin de Namur, des boucles de ceinture en argent, ornées d'une figure identique, dans laquelle je n'hésite pas à voir un prototype des perons. On y remarque, au centre d'un support ou piédestal, qui est placé entre deux paons affrontés, une longue tige surmontée d'un objet conique, dont la ressemblance avec la pomme de pin a immédiatement frappé M. l'abbé Cochet, bien qu'il ne songeât guère en ce moment aux perons de la Belgique (1).

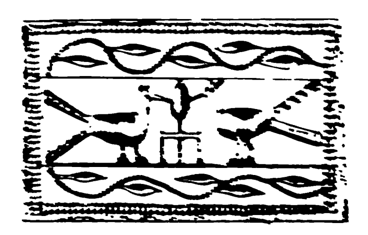


Fig. [illegible]. Boucle d'Envermeu.
(Cochet. *La Normandie souterraine*, [illegible].)

Il est à remarquer que le motif décoratif des deux volatiles affrontés se rencontre également aux côtés du peron, sur la première monnaie liégeoise où l'on essaye de représenter ce monu-

(1) Abbé Cochet. *La Normandie souterraine*. Paris, 1855, p. 344. — A. Bequet. *Nos fouilles en 1880*, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. XV, p. [illegible].

ment avec la pomme de pin (fig. 45), et aussi sur un sceau que Loyens fait remonter à 1348 (fig. 49).



Fig. 49. Sceau de Liège *ad legata*.
(Loyens. *Recueil héraldique des bourgmestres*, p. 2.)

Si l'on insiste sur le fait que la tige, gravée dans l'image franque, semble être en bois, je ferai observer que les colonnes symboliques des Germains ont été de bois aussi bien que de pierre. C'était notamment le cas de l'Irminsul, que les plus anciens chroniqueurs définissent comme un tronc d'arbre érigé en plein air (1). Les Hessois du VIIIe siècle, qui habitaient sur le Rhin inférieur,

(1) « Truncum quoque ligni non parvæ magnitudinis in altum erectum sub dio locabant, patria eum linguâ Irminsul appellantes, quod Latinè dicitur universalis columna quasi sustinens omnia. » (*Op. cit.*, liv. I, ch. VI.)

vénéraient encore, à l'époque où ils furent évangélisés par saint Boniface, un tronc d'arbre qui était pour eux le simulacre du dieu Thor (1).

Nos arbres de mai, souvent une simple tige entourée de bandelettes, ne nous reportent-ils pas à l'époque où Lucain disait de nos ancêtres :

simulacraque mœsta deorum
Arte carent, cæsis extant informia truncis (2)?

Enfin, d'anciens chroniqueurs rapportent que, au treizième siècle, on commémorait encore à Hildesheim, le samedi après le dimanche du *Lœtare,* la destruction de l'Irminsul par Charlemagne, en plantant dans le sol, sur la place de la cathédrale, deux poteaux de six pieds surmontés chacun d'un objet de bois haut d'un pied et en forme de pyramide ou de cône. La jeunesse s'exerçait ensuite à renverser cet objet avec des pierres et des bâtons. Cette tradition ne rattache-t-elle pas directement l'Irminsul, ou plutôt les Irminsuls, au pieu qui nous apparaît surmonté d'un cône dans la plaque franque, tout comme la colonne en pierre de la cathédrale d'Hildesheim les rattache aux perons de la Belgique? — La même

(1) « Robur Jovis sive Thori deastri ». (ECKART. *Commentarii de rebus Franciæ orientalis.* Wurzbourg, 1729, p. 344.)
(2) *Pharsalia,* III, v. 412.

coutume, ou plutôt le même jeu populaire, existait encore ailleurs en Allemagne, notamment à Halberstadt; seulement, ici, c'étaient les chanoines de la cathédrale qui s'y livraient, le dimanche même du *Lœtare* (1).

3° *La croix.* — La tradition rapporte que les missionnaires chrétiens renversèrent partout, chez les Belges, les autels de Thor et de Wodan. Mais le sort de la colonne d'Hildesheim nous montre comment des monuments de cette nature ont pu échapper à la destruction en se mettant, en quelque sorte, sous la protection du nouveau culte. A Hildesheim, on plaça une vierge sur la colonne transformée en candélabre. A Liège, on mit une croix sur le peron, et les serments qui se prêtaient « sur la pierre blanche sacrée » continuèrent à se prêter sur la croix qui sanctifiait l'antique simulacre. On trouve également en Suède des cippes, comme celui dont j'ai parlé plus haut, au sommet desquels a été gravée la croix (2).

M. l'abbé Cochet croit que les figures gravées

(1) ECKART. *Op. cit.*, p. 221. — MEIBOM. *De Irminsula Saxonica*, p. 20.

(2) LILIEGREN. *Nord. Fornlemningar*, II, n° XCI. – Cf. CARTAILHAC. *La France préhistorique*. Paris, 1889, p. 317 : « Beaucoup de piliers » bruts dans l'Yonne, les côtes du Nord, le Finistère, le Morbihan, » l'Indre, la Creuse, le Puy-de-Dôme, Saône-et-Loire, etc , supportent » des croix et même des madones. »

sur la plaque d'Envermeu dénotent un symbole chrétien, parce qu'on trouve dans les catacombes, et même dans l'architecture romane, le symbole d'une grappe de raisin, entre deux paons affrontés, pour figurer l'immortalité des âmes s'abreuvant à la source éternelle de vie. Mais rien ne nous autorise à voir une grappe de raisin dans l'objet placé au bout de la tige; d'autre part, la ressemblance est incontestable avec la représentation ordinaire du thyrse. Enfin, nous avons déjà vu plus haut que l'habitude de figurer des objets sacrés entre deux volatiles affrontés était répandue dans tout le bassin de la Méditerranée, longtemps avant la naissance de l'art chrétien (1). C'est surtout aux côtés des simulacres lithoïdes et des arbres sacrés qu'ils se rencontrent, comme j'aurai occasion de le montrer plus longuement au chapitre suivant. Or, en tant que colonne cosmogonique, parente de l'Yggdrasill scandinave, l'Irminsul se rattache tout aussi bien à la tradition du Pilier universel qu'à celle de l'Arbre du monde, qui toutes deux semblent avoir reçu chez les Assyro-Chaldéens leur première expression plastique.

(1) Le christianisme lui-même appliqua ce thème à bien d'autres symboles que la grappe de raisin, notamment à la croix, au labarum, au calice, à la couronne, au temple, etc. Voy. ROLLER. *Catacombes,* t. I, pl. XI, fig. 3, 4, 19 à 24, 25 à 27, 34, etc.

Il est assez singulier qu'on retrouve, jusque dans la symbolique de l'Inde contemporaine, l'arbre de vie entre deux paons affrontés.

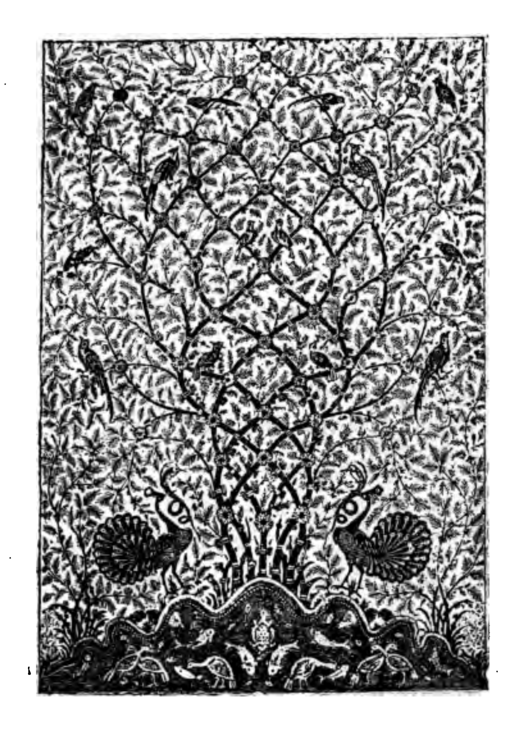


Fig. 50. Étoffe de Masulipatam.
(G. Birdwood. *The Arts of India.* Londres, 1881, p. 73.)

On remarquera qu'ici les deux paons tiennent chacun un serpent dans le bec. Or, chez les anciens, le paon passait pour détruire les serpents, et c'est également là une des raisons qui ont pu

le faire passer dans la symbolique chrétienne (1).

On voit que toute cette iconographie nous ramène, bien au delà du christianisme, en pleine symbolique antique.

Enfin il convient d'observer que les traces de christianisme font défaut dans les cimetières d'Envermeu et d'Éprave, comme, au reste, dans presque tous les cimetières francs de cette époque.

Ainsi, pour résumer, le peron de Liège renferme dans son harmonieuse ordonnance les legs et en quelque sorte les *témoins* de toutes les civilisations qui se sont succédé dans cette partie de la Belgique. Sous ce rapport, il est plus qu'un symbole de liberté communale : il représente la synthèse de l'histoire même de la nation.

(1) Maccarius. *Hagioglypta*. Paris, 1856, p. 205.

CHAPITRE IV.

SYMBOLIQUE ET MYTHOLOGIE DE L'ARBRE.

I. L'arbre sacré et ses acolytes. — L'arbre dans l'art et la symbolique de la Mésopotamie. — Ses acolytes affrontés. — L'arbre entre deux animaux ou deux monstres; adoption de ce thème par les Perses, les Phéniciens, les Grecs, les Hindous, les Arabes, les chrétiens. — L'arbre entre deux personnages humains; ses migrations en Perse, dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient. — Traits caractéristiques des images dérivées de ces deux types. — La variété de certains détails n'empêche pas la parenté des combinaisons symboliques. — Substitution d'objets sacrés à l'arbre entre les acolytes affrontés.

II. Interprétation de l'arbre sacré chez les Sémites. — L'arbre sacré ne représente pas seulement une plante vénérée pour ses services. — Simulacres de la déesse de la nature; les *asherîm*. — La représentation de la fertilisation artificielle du palmier devenant, en Assyrie, le symbole de la fécondation en général. — Mythes et symboles relatifs à l'arbre de vie. — L'arbre cosmogonique dans les textes cunéiformes. — L'arbre de la science. — La plante-calendrier ou arbre lunaire.

III. Les arbres paradisiaques des Aryas. — Arbres mythiques des Hindous. — L'arbre de la science chez les bouddhistes et ses rapports avec l'arbre cosmique. — Luttes pour les fruits de l'arbre. — Mythes analogues chez les Perses, les Grecs, les Scandinaves. — Jusqu'à quel point cette analogie de traditions dénote une même source. — Rencontres logiques dans les applications du symbolisme végétal. — Enrichissement et rapprochement des mythologies par l'emprunt réciproque des mythes et des symboles.

I.

L'ARBRE SACRÉ ET SES ACOLYTES.

L'arbre est un des sujets les plus répandus et les plus anciens dans l'iconographie sémitique,

surtout en Mésopotamie (1). Il débute, sur les cylindres de la Chaldée, par une tige à double pied, que surmonte une fourche ou un croissant et que coupe, à mi-hauteur, une ou plusieurs barres, parfois chargées d'un fruit à chaque extrémité.

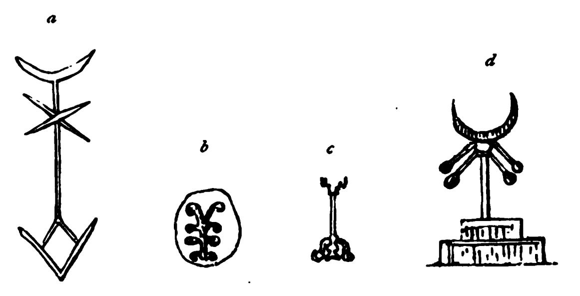


FIG. 51. Formes rudimentaires de l'arbre sacré (2).

Cette image rudimentaire passe fréquemment aux formes du palmier, du grenadier, du cyprès,

(1) JOACHIN MENANT. *Les pierres gravées de la Haute-Asie.* Paris, 1883-1886, t. I, fig. 41, 43, 71, 86, 104, 115, 120, 121 et 142; t. II, fig. 11, 13, 17, 18, 19, 36, 41, 54 à 61, 85, 110, 208, 213, etc.

(2) Voy. fig. 46. Le litt. *a* est emprunté à un cylindre chaldéen (J. MENANT, *Pierres gravées,* t. I, fig. 71); *b,* à un cylindre de Ninive (LAYARD, *Monuments of Nineveh,* 2e sér., pl. IX, n° 9); *c,* à un cylindre chaldéen (J. MENANT, *Pierres gravées,* t. I, fig. 115); *d,* à un cylindre assyrien (PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, fig. 342).

de la vigne ou de quelque autre plante grimpante (fig. 52).

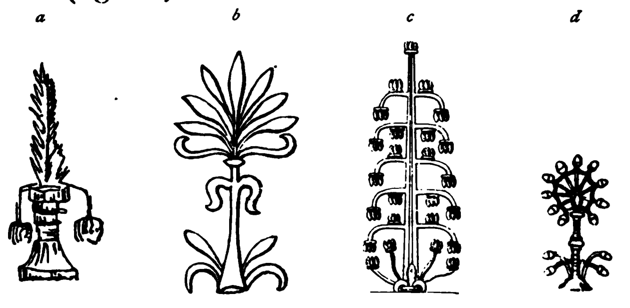


FIG. 52. Variétés d'arbres sacrés (1).

Sur les monuments de Nimroud et de Khorsabad, à partir du dixième siècle avant notre ère, l'arbre devient plus complexe encore; on le croirait parfois composé de fragments appartenant à diverses espèces de plantes. La tige, qui fait songer à une colonne ionique richement décorée, est couronnée d'une palmette; le pied se cache derrière un bouquet de feuilles effilées qui, dans certains cas, rappellent notre fleur de lis (fig. 52 *d*) ou repose sur une paire de cornes évasées qui se répète à la cime et même au milieu du tronc (fig. 53). Des deux côtés se détachent symétriquement des branches qui portent à leur extrémité des fruits coniques (fig. 53 *b*) ou des feuilles en éventail (fig. 53 *c*). Quelquefois les bouts de ces

(1) *a* (MENANT, *Pierres gravées*, t. I, fig. 86); *b* (LAJARD, *Mithra*, pl. XXXIX, fig. 8); *c* (PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, t. II, fig. 235); *d* (Sceau de Sennachérib, MENANT, *Pierres gravées*, t. II, fig. 85).



branches sont reliés par des bandelettes qui forment un lacis de l'effet le plus gracieux (1).

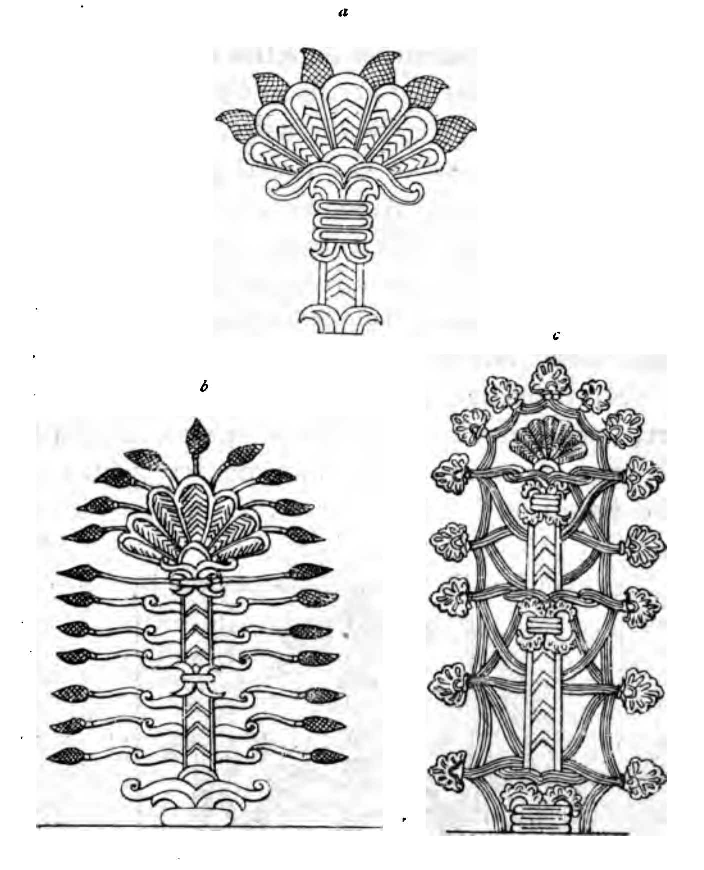


Fig. 53. Arbres conventionnels des bas-reliefs assyriens.

(1) Layard. *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 6, 7, 8, 9, 25, 39, 44. — G. Rawlinson. *The five great Monarchies of the ancient Eastern World*. Londres, 1862-1867, t. II, pp. 236-237. — Voyez aussi *passim* dans l'Atlas annexé par Félix Lajard à son *Introduction à l'étude du culte de Mithra*.

Quel que soit le mérite décoratif de cette figure, il est certain qu'elle a surtout une signification religieuse. Elle est invariablement associée à des sujets religieux parmi les entailles des cylindres, les sculptures des bas-reliefs et les broderies des vêtements royaux et sacerdotaux. Sur sa cime plane fréquemment le disque ailé qui personnifie la divinité suprême : Assour à Ninive, Bel ou Ilou à Babylone. Enfin, elle se dresse presque toujours entre deux personnages *affrontés,* qui sont tantôt des prêtres ou des rois dans l'attitude de l'adoration, tantôt des créatures monstrueuses, comme il s'en rencontre si fréquemment dans l'imagerie assyro-chaldéenne : lions, sphinx, griffons, licornes, taureaux ailés, hommes ou génies à tête d'aigle, etc.



FIG. 54. Les acolytes de l'arbre sacré.
(LAJARD. *Mithra,* pl. XLIX, fig. 9.)

De là deux types ou combinaisons symboliques dont nous pouvons aisément suivre les migrations.

A. L'image constituée par l'arbre entre deux monstres affrontés passa, d'un côté, chez les Phéniciens; d'un autre, après la chute de Babylone, chez les Perses.

Ceux-ci se bornèrent à copier le type assyrien, qu'ils reproduisirent sur leurs cachets, leurs bijoux, leurs bas-reliefs, jusqu'à la fin de l'empire des Sassanides (pl. IV, fig. *c* et *d*) (1).

Les Phéniciens, de leur côté, lui maintinrent une physionomie compliquée et artificielle, d'où toute apparence végétale a presque disparu pour faire place à un entrelacement de spires et de bandelettes (pl. IV, fig. *b*). On le retrouve sous cette forme partout où s'est fait sentir l'art phénicien, notamment dans l'île de Chypre (2). Dès que les influences orientales pénètrent en Grèce, nous l'observons sur des poteries de Camirus et d'Athènes, esquissé entre deux lions affrontés, avec des croix gammées dans le champ (pl. IV, fig. *f*). Il paraît même avoir suivi l'art lydien jusqu'en

(1) M. Dieulafoy en donne quelques beaux exemplaires, de l'époque sassanide, dans son *Art antique de la Perse,* 5e partie, § IX.

(2) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. III, fig. 513 et 515.

PLANCHE IV. — *L'arbre sacré et ses acolytes bestiaux.*

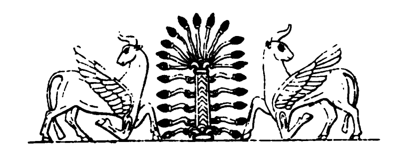


FIG. *a*. Bas-relief assyrien.



FIG. *b*. Gravure d'une coupe phénicienne.



FIG. *c*. Cylindre perse (Achéménide).

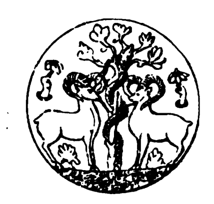


FIG. *d*. Coupe perse (Sassanide).

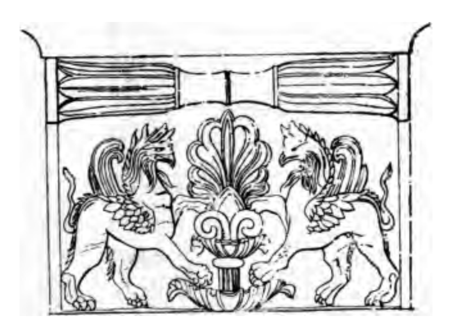


FIG. *e*. Chapiteau du temple d'Athéné à Priène.



FIG. *f*. Vase archaïque d'Athènes.



FIG. *h*. Bas-relief de Bharhut.

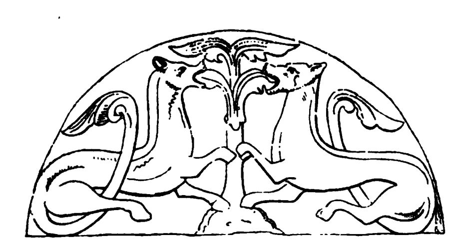


FIG. *g*. Tympan de l'église de Marigny (Normandie).

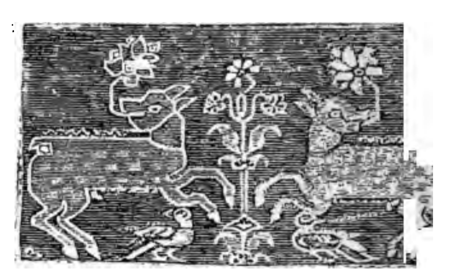


FIG. *i*. Tapis de Tanjore.

EXPLICATION DE LA PLANCHE IV.

La figure *a* est un bas-relief de Ninive, reproduit d'après LAYARD. *Monuments of Nineveh,* 2e sér., pl. XLV, fig. 3.

La figure *b* est empruntée à une coupe phénicienne découverte à Cærium, par M. de Cesnola, et reproduite par M. CLERMONT-GANNEAU (*L'Imagerie phénicienne.* Paris, 1880, pl. IV).

La figure *c* provient d'un cylindre perse à caractères araméens, qui appartient à M. Schlumberger, et a été reproduit par M. PH. BERGER, dans la *Gazette archéologique* de 1888 (p. 143).

La figure *d* appartient à une coupe trouvée, avec des productions de l'art sassanide, près de la mer Blanche (J. R. ASPELIN. *Antiquités du Nord Finno-Ougrien.* Helsingfors, fig. 610).

La figure *e* est prise sur un chapiteau du temple d'Athênê, à Priène (O. RAYET et A. THOMAS. *Milet et le golfe Latmique.* Paris, 1887, pl. XLIX, no 5).

La figure *f* reproduit la décoration d'un vase archaïque d'Athènes, appartenant au *British Museum* (RAYET et COLLIGNON. *Histoire de la céramique grecque,* fig. 25).

La figure *g* est empruntée à un tympan de l'église de Marigny, dans le département du Calvados (DE CAUMONT. *Rudiments d'archéologie. Architecture religieuse.* Paris, 5e éd., p. 269).

La figure *h* provient des bas-reliefs de Bharhut, probablement antérieurs à notre ère (A. CUNNINGHAM. *The Stupa of Bharhut,* pl. VI).

La figure *i* est copiée d'un tapis de Tanjore, qui se trouve à l'*India Museum* de Londres (Sir GEORGE BIRDWOOD. *The Arts of India.* Londres, 1881, p. 53).



FIG. *a*. Assyrie.

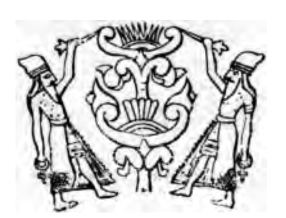


FIG. *b*. Phénicie.



FIG. *c*. Lycie.

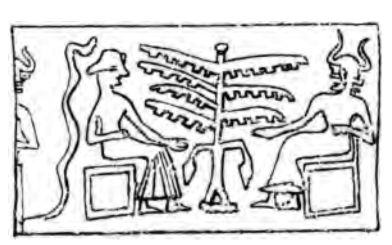


FIG. *e*. Inde.

FIG. *f*. Inde.



FIG. *g*. Japon.



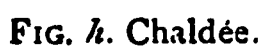


FIG. *h*. Chaldée.



FIG. *i*. Java



FIG. *d*.







EXPLICATION DE LA PLANCHE V.

La figure *a* est empruntée à un cylindre assyrien (Lajard. *Mithra*, pl. LXI, fig. 6).

La figure *b* à la décoration d'une coupe phénicienne (Clermont-Ganneau. *L'imagerie phénicienne*, pl. VI).

La figure *c* à une monnaie impériale de Myra en Lycie (Collignon. *Mythologie figurée de la Grèce*. Paris, Biblioth. des Beaux-Arts, p. 10).

La figure *d* à un cachet perse (Lajard. *Mithra*, pl. XLIV, XLVI, n° 3).

La figure *e* aux sculptures des grottes de Kancrki (Fergusson et Burgess. *Cave temples of India*, pl. X, fig. 35).

La figure *f* aux bas-reliefs de la grotte de Karli (Moor. *Hindu Pantheon*, pl. LXXII).

La figure *g* à un groupe en bois qui se trouve au musée Guimet.

La figure *h* à un cylindre chaldéen (Lajard. *Mithra*, pl. XVI, fig. 4).

Les figures *i* et *j* à des médailles des temples javanais (Millies. *Monnaies de l'Archipel Indien*, pl. VI, fig. 50 et pl. IX, fig. 67).

La figure *k* à un manuscrit maya connu sous le nom de *Fejervary Codex* (Publications de *Bureau of Ethnography*. Washington, 1882, t. III, p. 32).

La figure *l* à la décoration d'un plat moderne en cuivre, à caractères coufiques.

Étrurie, où nous le reconnaissons surtout aux deux lions qui se font face dans une peinture décorative de Corneto (1).

S'il n'a pas fourni aux Grecs l'idée première de la palmette et de l'acanthe, il a certainement inspiré la décoration de certains chapiteaux, comme ceux du temple d'Apollon à Didyme et d'Athênê Poliade à Priène, où il se retrouve entre deux griffons (pl. IV, fig. *e*) (2).

On le remarque également sur un vase recueilli, en compagnie d'objets remontant à l'âge du fer, non loin de la mer Blanche, parmi des populations finno-ougriennes, qui, avant le développement de l'islamisme, semblent avoir entretenu des relations commerciales, à travers le Turkestan, avec la Perse et l'Asie Mineure (pl. IV, fig. *d*). Il est très difficile de déterminer la provenance originaire du vase lui-même, mais, à en juger par le style de la décoration, il se rattache aux productions de l'art sassanide.

De Perse il passa dans l'Inde, sans doute pendant la période qui précéda immédiatement l'invasion d'Alexandre. La présence de l'arbre entre deux lions qui se font face, parmi les sculptures bouddhiques de Bharhut, est même un des indices

(1) J. Martha. *Archéologie étrusque et romaine*. Paris, fig. 8.

(2) O. Rayet et A. Thomas. *Milet et le golfe Latmique*. Paris, 1877, pl. 17, nos 5 et 49, no 5.

qui ont permis de constater l'influence de l'art iranien sur les plus anciens monuments de l'architecture hindoue (pl. IV, fig. *h*) (1).

Dans les bas-reliefs de Kanheri, où les symboles du bouddhisme se mélangent aux réminiscences d'un culte antérieur, on trouve l'arbre sacré, sculpté, comme objet de vénération, entre deux éléphants affrontés, alors que, dans d'autres bas-reliefs, il se transforme, flanqué de ses deux éléphants, en un lotus dont la fleur épanouie supporte le trône du Bouddha (2). Enfin, après l'extinction du bouddhisme dans l'Inde, il a été repris par les cultes sectaires, qui se sont bornés à remplacer, sur le lotus (toujours entre les deux éléphants), le trône du Bouddha par Parbati, l'épouse de Vishnou (3). D'autre part, nous rencontrons encore l'arbre — où sir George Birdwood n'hésite pas à voir l'arbre de vie — entre deux animaux affrontés, sur les étoffes, les tapis, les vases, les bijoux de l'Inde contemporaine (4). Mais, dans ce dernier cas, il n'est pas toujours facile de distinguer si l'on se trouve devant une survivance de

(1) A. Cunningham. *The Stupa of Bharhut.* Londres, 1879, pl. VI et VII.

(2) Fergusson et Burgess. *Cave Temples of India.* Londres, 1880, p. 350.

(3) Moor. *Hindu Pantheon,* pl. 30.

(4) Sir George Birdwood. *Industrial Arts of India.* Londres, 1880, p. 350.

la symbolique préislamique ou devant une réaction de l'art sassanide introduit dans l'Inde par les invasions musulmanes (fig. 50 et pl. IV, fig. *i*).

Les Arabes l'adoptèrent à leur tour quand ils eurent renversé la dynastie des Sassanides, mais cette fois en le dépouillant de toute signification religieuse. C'est sans doute par leur entremise qu'il arriva en Europe, vers le commencement du moyen âge, avec des étoffes qui existent encore dans les collections privées et publiques, ainsi que dans le trésor de certaines églises, au Mans, à Chinon, à Aix-la-Chapelle, etc. (1). On le remarque également sur un vase d'or, orné d'émaux cloisonnés, qui appartient à l'église de Saint-Martin-en-Valais, et qui y passe pour avoir été donné par Charlemagne, après que le grand empereur l'eut reçu du calife Haroun al Rashid.

Finalement l'art européen l'utilisa dans sa

(1) *Anciennes étoffes,* dans le recueil publié par MM. Ch. Cahier et A. Martin, sous le titre de : *Mélanges d'archéologie,* t. I, pl. XLIII (émaux de la châsse de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle), t. II, pl. XII et XVI ; t. III, pl. XX, XXIII ; t. IV, pl. XXIV et XXV. — Selon M. Marcel Dieulafoy (*L'art antique de la Perse,* 5e partie, § X, Paris), ce serait surtout par l'entremise des artistes byzantins que l'influence de l'art sassanide aurait pénétré, à partir du VIIIe siècle, dans l'occident de l'Europe. — L'arbre entre deux lions affrontés apparaît déjà sur un coffret en ivoire de la cathédrale de Sens que Millin fait remonter au Bas-Empire (*Voyage dans les départements du Midi.* Paris, 1807, pl. X A de l'Atlas). Mais ici l'influence directe de l'art oriental ne se révèle ni dans la forme de l'arbre, ni dans la physionomie des lions.

décoration religieuse. M. de Caumont l'a retrouvé parmi des sculptures de l'époque romane, notamment sur un tympan de l'église de Marigny, dans le Calvados; il y est sculpté entre deux lions qui tiennent la tige entre les pattes de devant et mordillent l'extrémité des branches médianes (pl. IV, fig. *g*.).

Étrange destinée de cet antique symbole qui, après avoir servi, pendant plusieurs milliers d'années, aux religions depuis longtemps éteintes de l'Asie antérieure, est venu ainsi échouer, à l'extrémité occidentale de l'Europe, sur le sanctuaire d'un culte possédant, lui aussi, parmi ses plus vieilles traditions, le souvenir des arbres paradisiaques de la Mésopotamie!

B. L'image de l'arbre, entre deux personnages humains (ou semi-humains) invariablement affrontés, a d'abord suivi à peu près les mêmes voies que le type dont je viens de décrire les migrations. Quelquefois les deux thèmes se sont combinés, comme nous le voyons, en Assyrie même, sur le cylindre reproduit plus haut (fig. 54). Considérablement modifié par l'art grec, comme tous les symboles qui utilisaient la figure humaine (pl. V, fig. *c* et plus loin fig. 67), il est resté plus fidèle à son premier modèle en Phénicie (pl. V, fig. *b*), en Perse (pl. V, fig. *d*) et même dans l'Inde, où les deux génies assyriens à

tête d'aigle (pl. V, fig. *a*) qui s'avancent vers l'arbre en tenant le cône symbolique devinrent les deux naga-rajahs ou Rois des serpents, encapuchonnés de *cobras*, qui soutiennent la tige du lotus bouddhique (pl. V, fig. *e*). Dans les grottes de Karli, cette tige, qui sert de support au trône du Maître, se dresse à la fois entre deux de ces personnages et deux daims affrontés (pl. V, fig. *f*).

Ces sculptures remontent à une époque qui ne peut être antérieure au règne d'Asoka, c'est-à-dire au milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ, ni de beaucoup postérieure au commencement de notre ère. Il est intéressant de les retrouver intégralement copiées, peut-être à deux mille ans de date, dans des groupes japonais en bois, du XVIIe siècle, que possède le musée Guimet. Dans l'un d'eux, les naga-rajahs portent sur les épaules un véritable dragon; cette substitution, jointe à quelques variantes dans le costume et la forme des personnages, est à peu près la seule liberté que l'art indigène ait prise avec le vieux thème bouddhique depuis longtemps oublié dans sa patrie d'origine (pl. V, fig. *g*).

De l'Inde il gagna, avec le bouddhisme, l'île de Java, où nous le retrouvons sur ces curieuses médailles des temples, que les indigènes, bien que convertis depuis des siècles à l'islamisme, conti-

[illegible] humain. [illegible] montre, [illegible] rondeaux, [illegible] [illegible] humain [illegible] [illegible] donnée [illegible] [illegible] (fig. [illegible] et 7).

[illegible] également [illegible] l'âme, sur les [illegible] idées les [illegible] disposition de [illegible] personnages, le rap- [illegible] nous [illegible] [illegible] monnaies [illegible] mon- [illegible] aussi dire, le thème [illegible] par les [illegible] de l'âme.

[illegible] premier indien — ou le [illegible] — [illegible] usque dans le [illegible] monde. [illegible] la ressem- [illegible] figures sur les médailles ava- [illegible] images trouvées dans les manuscrits qui se rattachent à l'ancienne civilisa- tion de l'Amérique centrale.

Nous avons vu que, dans le symbolisme des anciens Américains, on se servait de la croix pour représenter les vents qui amènent la pluie. Ces [illegible] qui prennent parfois une forme arbores-

[1] Des reproductions de ces pièces existent au cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, à Paris.

cente, sont alors formées d'une tige qui supporte deux branches horizontales avec un oiseau perché à la bifurcation, comme dans la fameuse stèle de Palenque (1). Bien plus, cet arbre est souvent placé entre deux personnages affrontés, la tête couverte d'une sorte de couronne en plumes, qui ne sont pas sans rappeler la physionomie monstrueuse des êtres figurés aux deux côtés de l'arbre sur les médailles des temples javanais. La reproduction que j'en donne ici (pl. V, fig. *k*) d'après le Fejervary Codex (2), fait d'autant mieux ressortir ce rapprochement qu'on la trouvera placée entre des médailles de Java et à la suite d'un cylindre chaldéen dont on pourrait presque faire le prototype de toutes ces images (pl. V, fig. *h*). — Il y a là certainement un nouveau témoignage en faveur de la thèse qui s'appuie déjà sur tant de similitudes symboliques et ornementales pour retrouver, dans la civilisation précolombienne de l'Amérique, la trace de certaines relations avec le Japon, la Chine ou l'archipel Indien.

Enfin, par un singulier cas d'atavisme, ce thème, qui décorait déjà les cylindres chaldéens d'il y a cinq ou six mille ans, reparaît de nos

(1) On voit également un oiseau perché sur la bifurcation de l'arbre sacré dans certains cylindres perses. (LAJARD. *Mithra*, pl. LIV *c*, fig. 6.)

(2) CYRUS THOMAS. *Notes on certain Maya and Mexican Manuscrits*, dans les publications du *Bureau of ethnology*. Washington, 1881-1882, t. III, p. 32.

jours dans la décoration des vases ou des plats en cuivre, connus sous le nom de *mosouli,* qui se fabriquent encore en Syrie, sur les rives de l'Euphrate et du Tigre (pl. V, fig. *l*). C'est toujours le palmier entre ses deux acolytes — vêtus désormais en *fellahins* — qui s'occupent à cueillir les deux gros fruits, ou plutôt les deux *régimes* conventionnels, suspendus parallèlement au-dessous de la couronne.

Sans doute il ne suffit pas de rencontrer la représentation d'un arbre entre des animaux ou des personnages, même affrontés, pour conclure qu'elle se rattache aux types décrits ci-dessus. Toutefois, dans les exemples que j'ai donnés, l'identité originaire de l'inspiration peut être établie, non seulement par une ressemblance générale, répandue dans l'ensemble de l'image — on pourrait dire un air de famille, — mais encore par la présence de certains traits qui sont comme les détails indélébiles de son signalement.

C'est d'abord la symétrie qui se manifeste dans la physionomie et l'attitude des deux acolytes, souvent même dans la forme de l'arbre et dans la disposition des branches. Vient ensuite la présence, souvent inexplicable, d'une paire de volutes entre lesquelles surgit le tronc. Ces deux spires figurent tantôt des branches ou des pétales (pl. IV, fig. *a*, *c*, *d*, *g*; pl. V, fig. *d*, *h*, *i*, *l*),

tantôt des cornes arrondies (pl. IV, fig. *b*, *e*, *f*; pl. V, fig. *b*, *f*, *i*, *k*).

Peut-être pouvons-nous en rapporter l'origine soit à la représentation conventionnelle des *régimes* qui décorent l'image des palmiers chaldéens, soit à l'introduction des cornes qui étaient chez les Assyriens un signe distinctif de la divinité.

Enfin, un détail qui semble également caractériser l'arbre sacré dans des pays fort divers, c'est l'apparition de serpents qui tantôt s'enroulent autour du tronc (pl. IV, fig. *d*; pl. V, fig. *c*, *e*, *f*, *g*, *h*, et fig. 50, p. 145), tantôt figurent simplement dans le champ de l'image (pl. V, fig. *h*; aussi p. 145).

Il faut remarquer que c'est non pas l'identité de l'espèce végétale qui constitue le caractère essentiel du symbole à travers toutes ses modifications locales, mais plutôt la réapparition constante de ses accessoires hiératiques.

Chaque peuple, en effet, semble avoir introduit dans cette combinaison symbolique l'arbre qu'il estimait le plus précieux. Ainsi nous y voyons figurer tour à tour le dattier en Chaldée, la vigne ou le conifère en Assyrie, le lotus en Phénicie, le figuier dans l'Inde (1).

(1) M. Didron remarque, dans son *Manuel d'iconographie chrétienne* (Paris, 1845, p. 80), que chaque peuple chrétien a choisi, pour

Bien plus, marchant sur les traces des Assyriens, qui avaient inséré dans l'arbre des détails absolument étrangers au règne végétal, plus d'un culte a quelquefois remplacé la plante elle-même par d'autres objets sacrés.

Ainsi les Phéniciens y ont mis une colonne (1); les Perses des pyrées ou autels du feu. Le groupe qui surmontait la célèbre porte de Mycènes représentait certainement un objet de cette nature entre des lions affrontés.



Fig. 55. Cylindre perse. (Ch. Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, pp. 130 et 131.)

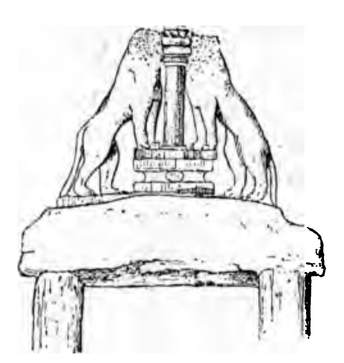


Fig. 56. Porte de Mycènes. (Schliemann. *Mycènes*).

Sur un cylindre hettéen ou phénicien, l'arbre

représenter l'arbre de la tentation, la plante qu'il préférait : le figuier et l'oranger en Grèce, la vigne en Bourgogne et en Champagne, le cerisier dans l'Ile-de-France et le pommier en Picardie.

(1) Voy. un vase peint du cabinet de Blacas. (*Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-lett.*, t. XVII, pl. VIII.)

est remplacé par un globe ailé, monté sur une hampe.



FIG. 57. Cylindre hettéen.
(*Collection de Clercq*, t. I du *Catal.*, pl. XXVIII, n° 289.)

Les bouddhistes introduisirent dans l'image leurs principaux « joyaux », comme on peut en juger dans la représentation suivante d'un petit autel portatif, où l'objet, dessiné entre deux animaux accroupis, figure peut-être l'emblème astronomique des neuf planètes, le *nava-ratna*, emprunté aux hindous par la symbolique bouddhique.

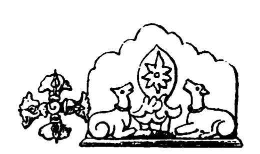
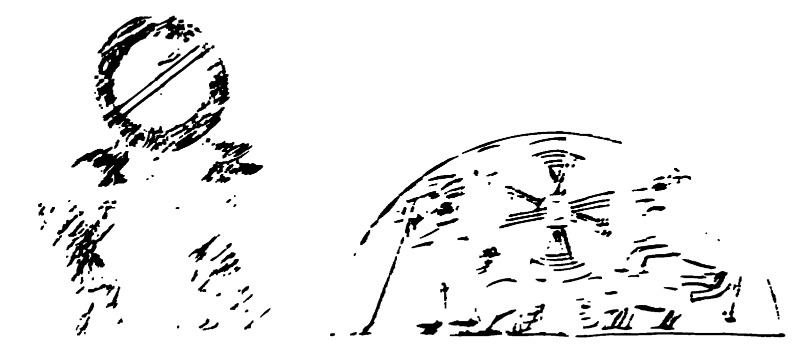


FIG. 58. Symbole tibétain.
(HODGSON. *Journ.* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XVIII, 1re ser., pl. I, n° 18.)

Enfin, les chrétiens y substituèrent divers objets sacrés, dont nous nous sommes déjà

[illegible]



[illegible] Little Paxton ... Archaeologia ... XLVII ...

II.

PROPAGATION DE L'ARBRE SACRÉ CHEZ LES SÉMITES.

Il est clair que l'adoption d'un symbole ou même d'une combinaison symbolique aussi complexe que le thème assyrien de l'arbre sacré

(1) Dans le sceau de la ville d'Ypres, lequel remonte au XIIIe siècle, on trouve une étoile [illegible] entre deux lions affrontés. — Il conviendrait, au reste, sans empiéter davantage sur le domaine de la science héraldique, de signaler l'usage que la chevalerie a fait des lions et des monstres affrontés pour les accoler à ses blasons : « Quand l'usage des armoiries, constate M. Ch. Lenormant, commença à se développer dans l'Occident, l'Europe était inondée des produits des manufactures de l'Asie, et les premiers lions qu'on dessina sur les écus furent certainement copiés d'après des tissus persans et arabes. Ces tissus eux-mêmes remontaient d'imitation en imitation jusqu'aux modèles dont s'inspira, peut-être plus de mille ans avant J.-C., le *Cyclope*, auteur du bas-relief de Mycènes. » (*Mélanges d'archéologie* de MM. Cahier et Martin, t. III, p. 1[illegible].)

n'implique pas forcément l'acceptation des mythes auxquels il se rattache dans son pays d'origine (1). Mais si une légitime défiance se conçoit, quand il s'agit de rechercher la signification première de ces images, en se servant des croyances qu'elles ont représentées chez des peuples absolument étrangers aux Assyriens, comme les Hindous, les Grecs, les chrétiens ou les anciens Américains, il n'en est plus de même quand nous avons affaire à des peuples appartenant à la même race ou du moins possédant le même fonds de traditions mythologiques, comme c'est le cas pour presque tous les habitants de l'Asie antérieure, du Tigre à la Méditerranée; sauf à vérifier si l'interprétation que certaines branches de la race sémitique ont attachée à leurs arbres sacrés trouve quelque confirmation dans les textes de la Méso-

(1) Voici un exemple qui fera bien comprendre comment des symboles étrangers peuvent passer au service d'un mythe local. Rien de plus simple, pour symboliser les conflits d'un corps céleste ou d'une doctrine morale contre des forces antagonistes, que l'image d'une perle vainement poursuivie par un monstre. En Chine, lors de la fête des lanternes, on promène un dragon fait de toile et de bambou, devant la gueule duquel un homme balance une lanterne ronde, en guise de perle ou de boule de feu. (DE GROOT. *Les fêtes annuelles à Emouï,* dans le tome XI des *Annales du Musée Guimet,* Paris, 1886, p. 369.) Que cette scène figure une éclipse ou les vains efforts de l'erreur pour engloutir la vérité, on conçoit que des artistes chinois, quand ils ont voulu représenter le « grand joyau » du bouddhisme, aient placé la perle sacrée, comme on le voit parfois sur des vases et des bijoux, entre deux dragons affrontés, dont le type a été fourni par des représentations perses ou hindoues de l'arbre sacré.

potamie proprement dite. — Peut-être pourrions-nous ensuite faire un pas de plus et rechercher, au moins chez quelques-uns des peuples appartenant à d'autres races, s'il n'existe pas, dans leurs propres traditions, des points de contact qui justifient ou expliquent l'assimilation du symbole assyrien.

Le premier point à éclaircir, c'est la question de savoir si nous ne nous trouvons pas devant un simple cas de dendrolâtrie. Presque tous les peuples, et particulièrement les Sémites, ont vénéré les arbres qui frappaient leur imagination par la bizarrerie des formes, par l'ampleur des proportions, par l'antiquité de l'âge et surtout par l'utilité des fruits. Les premiers êtres, suivant les traditions phéniciennes, « consacrèrent les plantes qui croissaient sur la terre ; ils en firent des dieux et adorèrent les choses mêmes dont ils se nourrissaient, leur offrant des libations et des sacrifices (1) ».

Un botaniste qui a minutieusement étudié la flore des monuments mésopotamiens, M. Bonavia, soutient que l'arbre sacré de l'Assyrie est tout simplement une synthèse des plantes autrefois vénérées dans le pays, à raison de leurs services : le palmier pour ses dattes, la vigne pour son jus, le pin ou le cèdre pour ses bois de construction et

(1) EUSÈBE. *Præparatio evangelica,* I, 9.

de chauffage, le grenadier pour son rôle dans la production du tanin et dans la confection des sorbets. Quant aux cornes greffées sur le tronc, elles représenteraient les cornes d'animaux, bœufs, bouquetins, ibex, etc., qu'on suspendait sans doute aux branches pour écarter le mauvais œil (1).

Je serai le premier à admettre que des considérations de ce genre, purement utilitaires, aient originairement inspiré aux Mésopotamiens le culte de certains arbres, qui ont ensuite servi à représenter l'arbre sacré. Cependant la forme hautement conventionnelle de ce dernier, — la nature de ses accessoires hiératiques, à commencer par les cornes symboliques de la divinité, — son association si fréquente avec la figure du dieu suprême, — l'importance partout accordée, dans le culte, à ses diverses représentations, font déjà présumer qu'il n'offre pas seulement l'image d'une plante vénérée pour ses propriétés naturelles, mais qu'il doit être quelque chose de plus : soit le symbole végétal d'une puissante divinité, comme l'*ashêrah* dont nous parle la Bible, soit le simulacre d'une plante mythique, comme le chêne ailé sur lequel — suivant une tradition phénicienne rapportée par Phérécyde de Syros —

(1) E. Bonavia. *The sacred Trees of the Assyrian Monuments*, dans le *Babylonian and Oriental Record*. Londres, t. III, pp. 1-61.

le dieu suprême avait tissé la terre, le ciel étoilé et l'océan.

Examinons donc la part qu'a pu faire à des conceptions de ce genre la mythologie des peuples sémitiques.

En premier lieu, ces peuples ont fréquemment représenté par un arbre la personnification féminine de la nature qui, sous des noms divers et même avec des attributs différents, semble surtout avoir incarné à leur yeux les idées de vie, de fécondité, de renouvellement universel : Istar, Mylitta, Anat, Astarté, Tanit, etc. — A Héliopolis, où prédominait le culte de la grande déesse syrienne, des monnaies nous font voir un cyprès pyramidal, planté sous le péristyle d'un temple, à l'endroit même où d'autres médailles placent tantôt un cône de pierre, représentation bien connue d'Astarté, tantôt l'image ou le buste de la déesse elle-même (1).

Movers nous apprend que la Vénus du Liban portait le nom local du cyprès (2). Il existe à Rome un autel de la Palmyrène, qui offre sur une de ses faces l'image d'un dieu solaire et sur l'autre un cyprès pyramidal, dont le feuillage livre passage à un enfant portant un bélier sur les

(1) F. Lajard, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris, 1854, t. XX, 2e partie, pl. VI.

(2) Movers. *Die Phönicier*, t. I, ch. XV.

épaules (1). M. Lajard rappelle à ce propos le récit où Apulée, voulant peindre le fils de Vénus dans le giron de sa mère, le montre placé dans le feuillage d'un cyprès (2). — Au même ordre d'images appartient le pin dans lequel Cybèle enferme jusqu'au printemps le corps d'Attis. On a voulu voir dans cet arbre le simulacre du dieu solaire; il me semble plus logique d'y chercher le symbole de la matrice dans laquelle Attis attend sa renaissance annuelle.

On connaît le mythe de Myrrha, autre variété asiatique d'Artémis-Aphrodite. Myrrha, enceinte d'Adonis, fut transformée en arbre et, suivant une version rapportée par Hyginus, délivrée par un coup de hache. Or, sur une monnaie impériale de Myra, en Lycie, on observe un arbre dont la bifurcation supporte l'image d'une déesse (pl. V, fig. *c*). Aux deux côtés sont des bûcherons, la hache levée. Quel que soit le sens de cette scène dans la mythologie locale de l'époque, il est difficile de ne pas la rapporter aux représentations orientales de l'arbre sacré, en tant que simulacre de la déesse.

En Palestine, la Bible nous dit que, à côté des stèles ou *hâmmânim* symbolisant Baal, on véné-

(1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XX, pl. I, fig. 2.

(2) *Ibid.*, t. XX, p. 221.

rait des simulacres d'Ashthoreth, représentant cette déesse de la terre féconde et nourricière sous la forme d'un arbre ou plutôt d'un pieu entouré de draperies et de bandelettes. Ce sont ces *ashêrîm* que les Hébreux, malgré les objurgations des prophètes de Jahveh, ne cessèrent de « construire » et de « planter » à l'imitation des indigènes, depuis l'établissement des douze tribus au pays de Canaan (1) jusqu'au jour où le roi Josias fit brûler, dans la vallée du Cédron, l'ashêrah établi par Manasseh dans le temple même de Jérusalem (2).

L'ashêrah devait donc être un simulacre à la fois construit et planté, comme nos arbres de *mai*, chargés d'attributs conventionnels. L'arbre sacré des monuments mésopotamiens présente plus d'une fois ce caractère. Dès les plus anciennes époques de la gravure chaldéenne, il se montre, comme je l'ai dit plus haut, sous la forme d'une hampe posée sur un support et couronnée de deux branches. Sur un cylindre trouvé à Telloh par M. de Sarzec, on voit même de la bifurcation de ces branches descendre deux longues bandelettes, tressées comme des cordes de fouet. D'après M. J. Menant, tout ce qu'on a pu découvrir dans l'inscription archaïque que porte ce cylindre,

(1) *Juges*, III, 7.
(2) II *Rois*, XXI, 3, et XXIII, 6 et 7.

c'est qu'il s'agit d'une déesse invoquée par un prince qui se déclare son serviteur (1).

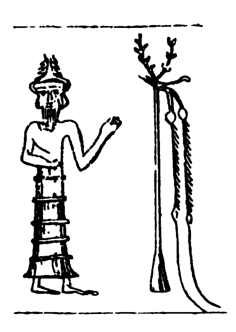


FIG. 61. Cylindre chaldéen.
(HEUZEY. *La Masse d'armes*. Paris, 1887, p. 15.)

Sur d'autres cylindres, qui reproduisent des scènes d'adoration ou de sacrifice, l'arbre rudimentaire tantôt accompagne et tantôt remplace l'image d'une femme nue, les talons joints, les mains ramenées vers les seins. Or, ce type hiératique est sans contredit la représentation d'Istar, non de l'Istar vierge et guerrière qu'on adorait à Ninive, mais de l'Istar voluptueuse et génératrice, particulièrement vénérée à Babylone, et plus ou moins apparentée à la déesse des ashêrim (2).

Ainsi se justifierait l'hypothèse de François Lenormant, qui non seulement cherchait dans l'arbre sacré de la Mésopotamie un équivalent de

(1) J. MENANT. *Les pierres gravées de la Haute-Asie*, t. I, p. 220.
(2) ID., *ibid.*, t. I, pp. 170 et suivantes.

l'ashêrah, mais qui voyait encore dans la combinaison, si souvent reproduite en Assyrie, du globe ailé planant au-dessus de l'arbre sacré, le vieux couple cosmogonique d'Assour et de sa parèdre, du ciel créateur et de la terre féconde (1).

On doit remarquer que les représentations de l'arbre sacré deviennent particulièrement fréquentes dans l'art des Sargonides. Suivant M. Boscawen, le thème symbolique de l'arbre entre les deux génies ne serait pas antérieur au IXe siècle avant notre ère (2); il se rencontrerait, à peu d'exceptions près, sur des monuments assyriens et non babyloniens. Or, c'est surtout à l'époque des Sargonides, ou du moins sous le second empire assyrien, qu'Istar fut placée à côté d'Assour comme divinité de premier rang.

Reste à savoir ce qui a pu donner aux Sémites l'idée de représenter par un arbre leur grande déesse de la nature. J'appellerai ici l'attention sur l'ingénieuse dissertation que M. Edw. B. Tylor a publiée, en juin 1890, dans les *Proceedings* de la *Society of Biblical Archaeology*, sous le titre de *Winged figures of the Assyrian and other ancient Monuments*. Le savant professeur d'Oxford fait

(1) F. Lenormant. *Les origines de l'histoire*. Paris, 1880, t. I, p. 88.

(2) *Babylonian and Oriental Record*, t. IV, nº 4, p. 95. — Cependant il existe au Louvre un exemplaire trouvé dans le palais d'Assourbanipal (Xe siècle av. J-C.).

observer que, dans la grande majorité des cas, l'arbre sacré des monuments assyriens offre les formes du palmier, d'autre part que les deux génies affrontés semblent diriger vers l'arbre la pointe d'un objet conique, à surface réticulée, absolument semblable à l'inflorescence du palmier mâle. Sur un bas-relief actuellement au Louvre, on voit même un des génies plonger cet objet dans une des palmettes figurées au bout des branches.



FIG. 62. Bas-relief assyrien.
(PERROT et CHIPIEZ. Histoire de l'*Art antique*, t. II, f. 8.)

Nous aurions donc là une représentation de la fécondation du palmier par le transfert artificiel du pollen sur les régimes du dattier femelle, procédé qui était connu des Mésopotamiens, comme

l'établissent formellement des textes d'Hérodote et de Théophraste (1).

D'autres ont soutenu que cet objet était une pomme de pin ou de cèdre, fruit bien connu pour sa réputation prophylactique chez les Assyriens. En adoptant cette thèse, M. Bonavia ajoute que la pomme du pin remplit sans doute l'office d'un goupillon. Les génies s'en serviraient pour arroser l'arbre sacré avec l'eau lustrale puisée dans le réceptacle qu'ils portent de l'autre main, réceptacle que M. Bonavia prend pour un seau de métal et M. Tylor pour un panier d'osier. Nous assisterions ainsi à une véritable scène d'exorcisme, comme on en décrit dans les textes magiques de l'époque. L'eau, consacrée par certaines formules, figure, en effet, chez nombre de peuples, parmi les procédés mis en œuvre pour mettre les démons en fuite (2).

M. Bonavia peut, en outre, invoquer le témoi-

(1) « Les palmiers, dit Hérodote, en décrivant la Chaldée, abondent » dans tout le pays plat; la plupart portent un fruit qui fournit à la » fois le pain, le vin et le miel. Ils sont cultivés comme le figuier, » notamment en ceci : Les indigènes attachent le fruit du palmier mâle, » comme disent les Grecs, aux branches du dattier femelle, afin que » le cynips entre dans les dattes, les mûrisse et les empêche de » tomber. » (*Hist.* liv., I, 193. — Voir aussi dans THÉOPHRASTE. *Hist. plant.*, II, c. 2, 6 et 7, 4.)

(2) M. F. Lenormant cite le texte suivant d'après les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 16, 2 : « Prends un vase, » mets-y de l'eau, mets dedans du bois de cèdre blanc, introduis-y le » charme qui vient d'Éridou et complète ainsi puissamment la vertu » des eaux enchantées ». *Origines de l'Histoire*, t. I, p. 84, note.

gnage d'un Oriental, soutenant que certaines sectes se serviraient encore aujourd'hui d'une pomme de pin pour leurs aspersions sacrées (1).

Néanmoins les monuments figurés semblent donner raison à M. Tylor, qui met en regard les cônes représentés dans la main des génies sur les monuments assyriens (fig. 63) et l'inflorescence du dattier mâle, copiée d'après nature (fig. 64).

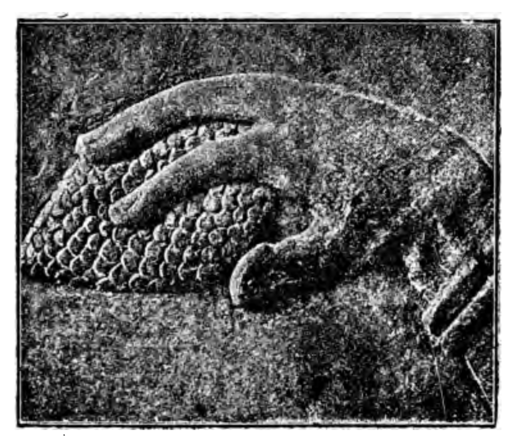


FIG. 63. Cône des monuments assyriens.



FIG. 64. Inflorescence du dattier mâle.

(1) *Babylonian and Oriental Record*, t. IV, n° 4, p. 96.

Comme représentation complète de la scène, déjà passée à l'état de mythe, M. Tylor reproduit un bas-relief, où, — en avant des deux génies qui s'avancent vers l'arbre, l'inflorescence à la main, — on découvre deux personnages agenouillés dans l'attitude de l'invocation et tenant en main l'extrémité d'un ruban ondulé, qui descend du disque ailé figuré au-dessus de l'arbre.

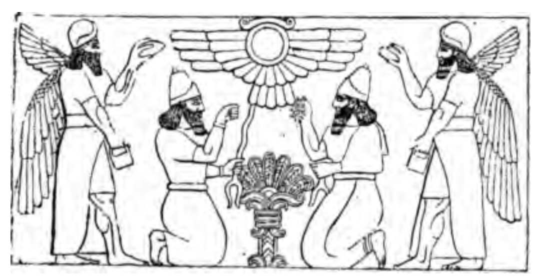


FIG. 65. Bas-relief assyrien.
(LAYARD. *Monument of Nineveh*, pl. 59 A.)

On a généralement regardé ces personnages comme des orants, et les deux rubans comme le symbole du lien qui unit le dieu à ses adorateurs. M. Tylor y voit deux cordes par lesquelles des divinités dirigent ou maintiennent le globe solaire au-dessus du palmier, afin d'activer la maturation des dattes, alors que les deux génies habituels se préparent à accomplir leur mission fécondatrice.

Ainsi la représentation de l'arbre sacré, dans

laquelle on a voulu si souvent trouver les traces d'un profond et mystérieux symbolisme, n'aurait que la portée pratique d'une scène empruntée à la vie usuelle. Quant à l'intervention de personnages surhumains dans une opération généralement accomplie par la main de l'homme, ce serait simplement une preuve de l'importance que les Mésopotamiens attachaient à la culture de leurs palmiers et à la fécondation de leurs fruits, — tout au plus un mythe historique, reportant sur des dieux l'invention d'un des procédés qui ont le plus contribué à assurer ces résultats. — N'est-ce pas ce que semble indiquer la présence de l'inflorescence dans la main d'un personnage revêtu d'une peau de poisson, Dagon ou Oannes, le dieu amphibie qui passe pour avoir enseigné aux Chaldéens l'agriculture, ainsi que les lettres, les arts et les autres éléments de la civilisation?

J'estime que M. Tylor a parfaitement saisi la signification primitive et en quelque sorte matérielle du thème commenté dans son mémoire. Mais j'ai déjà eu l'occasion de montrer que, chez les Assyriens, ce thème avait un sens éminemment symbolique. Il faut se rappeler qu'ils ne pouvaient attacher à la culture du dattier la même importance que les habitants de la Basse-Chaldée. En effet, le palmier croît en Assyrie, mais la datte n'y mûrit point. Il faut donc qu'ils

aient vu dans cette représentation figurée quelque chose d'autre et de plus que la fécondation artificielle du palmier.

M. Tylor lui-même suggère, à titre d'hypothèse, que les génies affrontés pourraient représenter, soit les vents fertilisateurs, soit les divinités dont l'influence fertilisante était typifiée par la fécondation artificielle du palmier. Cette opération serait donc devenue le symbole de la fécondation *naturelle*, ou plutôt de la fécondation opérée par ce que nous appelons des agents naturels et ce que les Mésopotamiens regardaient comme des personnifications des forces divines de la nature.

Ne pouvons-nous aller plus loin et nous demander si ce procédé n'aurait pas fourni un symbole de la fécondation *en général*, une représentation symbolique de l'opération mystérieuse, partout accomplie, sous les formes les plus diverses, par les forces fécondantes de la nature entière?

Il s'en faut — comme nous l'avons vu — que l'arbre ainsi figuré soit toujours un palmier; c'est parfois une espèce végétale qui ne comporte pas ce mode de fécondation. Bien plus, il y a des monuments où l'on voit les génies approcher le cône, non plus d'un arbre, mais de la face d'un roi ou de quelque autre personnage. Il faut qu'ici l'objet en question ait une valeur vivificatrice ou

tout au moins prophylactique, comme la pomme du pin ou du cèdre. « Prends le fruit du cèdre — lit-on dans un des textes sur lesquels s'appuyait François Lenormant pour soutenir que les génies tenaient en main un fruit de cet arbre — » et présente-le à la face du malade; le cèdre » est l'arbre qui donne le charme pur et repousse » les démons ennemis, tendeurs de pièges (1). »

Sur une archivolte de Khorsabad, on voit deux génies ailés qui dirigent l'inflorescence vers une

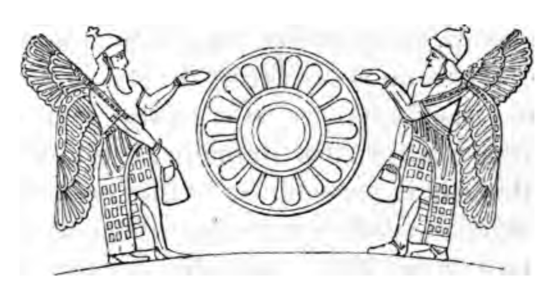


FIG. 66. Bas-relief de Khorsabad.
(V. PLACE. *Nimroud et l'Assyrie*, t. III, pl. 15.)

rosace. Suivant M. Tylor, cette rosace ne serait autre qu'une couronne de palmier vue d'en dessous ou d'au-dessus. Mais, en général, la rosace — qu'elle soit empruntée à la rose, au lotus ou à toute autre fleur — forme un symbole essentiellement solaire, et les génies qui s'en approchent

(1) *Origines de l'histoire*. Paris, 1880, t. I, pp. 83-84.

ici ne peuvent avoir d'autre mission — si cette scène a une valeur symbolique — que de ranimer les forces du soleil, de féconder la matrice d'où il s'élance à chaque naissance nouvelle, ou peut-être de lui emprunter ses effluves vivificatrices pour en charger leur engin sacré. Il est à remarquer qu'ils tiennent ce dernier absolument comme les dieux de l'Égypte manient parfois la clef de vie.

En résumé, les Assyriens semblent avoir puisé dans les relations sexuelles des végétaux, ou, à proprement parler, du palmier, le même symbolisme, relatif au renouvellement et à la communication de la vie, que d'autres peuples ont emprunté à la sexualité humaine. Il est, du reste, parfaitement concevable que l'inflorescence du dattier ait pu remplir l'office symbolique ailleurs échu au phallus, comme emblème par excellence de la force fécondante. Quant au palmier, il est naturellement devenu, dans cet ordre d'images, le symbole de la nature génératrice ou, pour mieux dire, de la matrice universelle, que personnifie si clairement chez les Mésopotamiens, et même chez les Sémites en général, la grande déesse astrale ou terrestre représentée par l'ashêrah.

Toutefois les deux génies de l'inflorescence ne sont pas les seuls acolytes qui se montrent, en Assyrie, autour de l'arbre sacré. Nous avons vu

(pl. V) que ceux-ci sont souvent deux monstres, griffons, licornes ou sphinx, figurés dans une intention toute différente. Sur un cylindre reproduit plus haut, les deux génies se tiennent debout sur des sphinx qui portent une patte sur une des branches inférieures de l'arbre, et qui avancent la tête comme pour mordre dans une des grenades figurées au bout des branches (fig. 54). Il semble que ce changement d'attitude réponde à une variation du mythe; les monstres s'approchent de l'arbre comme s'ils voulaient y ravir un fruit ou une fleur, et cette intention s'accentue encore, si nous passons chez les peuples voisins, tels que les Phéniciens et les Perses, qui ont emprunté aux Assyriens le type de leur arbre sacré, mais qui ne leur ont pris ni les deux génies ailés, ni l'inflorescence du palmier mâle.

Or, nous savons que les Perses possédaient la tradition d'un arbre de vie, le *haoma,* dont le suc conférait l'immortalité. De même, nous trouvons, chez les Sémites occidentaux, la croyance à un arbre de vie dont les fruits avaient le même pouvoir. On se rappelle que la Genèse place dans l'Éden deux arbres paradisiaques : « l'arbre de » vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la con» naissance du bien et du mal (1) ». Lorsque le

(1) *Gen.,* II, 9.

premier couple humain, sur le conseil perfide du serpent, eut goûté aux fruits de l'arbre de la science, malgré l'ordre formel du Créateur, celui-ci expulsa les coupables du jardin d'Éden, en ajoutant : « Voici ; l'homme est devenu comme » l'un de nous par la connaissance du bien et du » mal ; mais, maintenant, qu'il n'étende pas sa » main pour prendre de l'arbre de vie, en manger » et vivre à toujours (1) ». Et, en conséquence, il plaça à l'orient du jardin d'Éden les *keroubim,* avec la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Il n'est plus possible aujourd'hui d'interpréter les traditions du peuple hébreu sans les mettre en rapport avec les croyances des autres populations sémitiques. N'a-t-on pas vu, par la version du déluge, découverte il y a quelques années dans les textes cunéiformes, comment la nation israélite a conservé certains mythes de la Chaldée, en les transfigurant par l'élimination de leurs éléments polythéistes et par l'introduction d'un facteur moral? La Bible elle-même fait venir de Chaldée ses traditions les plus anciennes, en particulier les récits qui se rattachent au jardin d'Éden et à ses arbres paradisiaques. Nous n'examinerons pas ici la question de savoir si l'Éden traditionnel

(1) *Gen.*, III, 22-24.

doit se placer en Mésopotamie ou plus loin vers le nord-est. Mais les *keroubim,* qui en gardent l'entrée, semblent bien une création de l'esprit qui se révèle dans l'art et dans les croyances de la Mésopotamie. Ils n'ont rien de commun avec les *chérubins* joufflus de l'imagerie chrétienne; ils ressemblent bien plus aux génies monstrueux qui gardent les abords des palais assyriens; leur nom, dans la Bible même, s'échange avec *shôr,* « taureau », et de nombreux indices font supposer que c'étaient, soit des taureaux ailés à face humaine (1), soit des génies ailés à tête d'aigle (2). Dans la description du Temple que nous a laissée Ézéchiel, il nous dit que « ce lambris était sculpté » de keroubs et de palmiers, chaque fois un » palmier entre deux keroubs (3) ». C'est exactement la situation de l'arbre sacré entre ses acolytes sur les monuments de la Mésopotamie.

De plus, certains textes cunéiformes paraissent établir que les Assyro-Chaldéens ont connu un « arbre de vie ». Qu'il ait reçu cette qualification parce qu'il servait de simulacre à la déesse de la

(1) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, p. 305. — Sur le mot *keroub* = taureau, cf. Lenormant. *Orig. de l'hist.,* t. I, p. 112.

(2) Ézéchiel définit les chérubins comme des êtres à double paire d'ailes, ayant sous leurs ailes une main d'homme.

(3) Ézéchiel, XLI, 18.

vie, ou bien qu'il ait représenté cette divinité à raison de sa propre fonction mythique, il n'en est pas moins certain, au dire de M. Sayce, que la « dame divine d'Éden » ou d'Édin se serait appelée, dans la Babylonie du nord, la déesse de l'arbre de vie (1), et Babylone, avant qu'elle reçût des Sémites le nom de Bab Ilou, la *porte de Dieu*, s'appelait, dans la vieille langue du pays, Tin-tir-kî ou Dintir-ra ; ce que la plupart des assyriologues traduisent par « le lieu de l'arbre (ou du bocage) de la vie (2) ».

Quant aux fruits figurés sur la plante sacrée, qu'ils soient des régimes de dattes ou des grappes de raisin, ils ont leur place toute marquée sur un arbre de vie, comme fournissant de ces boissons fermentées qui, dans notre langage usuel, portent encore aujourd'hui le nom d'*eaux de vie* (3).

Parfois ils représentent incontestablement des grenades. Or, la grenade, qui renferme des centaines de graines, a passé de tout temps pour un symbole de fécondité, d'abondance et de vie.

(1) A.-H. Sayce. *The religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, p. 240.

(2) F. Lenormant. *Origines de l'histoire*, t. I, p. 76.

(3) La vigne s'appelait en assyrien *Karânu*, ce qui signifie, d'après M. Terrien de la Couperie, *l'arbre de la boisson de vie*. (*Babylonian and Oriental Record*. Octobre 1890, p. 247).

Tous les Sémites l'ont employée, comme symbole, sur les monuments religieux les plus divers, depuis les colonnes du temple de Salomon (1) jusqu'aux stèles dédiées aux divinités de la Libye (2). L'arbre de vie, représenté parmi les bas-reliefs du baptistère de Parme, porte comme fruit des grenades (3), et c'est également la grenade dont une tradition, rapportée par M. de Gubernatis, fait le fruit qu'Adam offrit à Ève (4).

Il faut noter que, sur certains bas-reliefs assyriens, la plante grimpante, qui enlace l'arbre sacré, offre la physionomie de l'*asclepias acida* (5). Or, tel est précisément, comme nous le verrons plus loin, l'arbuste qui fournissait aux Hindous et aux Perses leur liqueur d'immortalité.

D'autres fois, enfin, c'est la fleur du lotus, qui, contrairement à toutes les lois de la botanique,

(1) I *Rois* VII, 18-20.

(2) Ph. Berger. *Représentations figurées des stèles puniques*, dans la *Gazette archéologique* de 1877, p. 27.

(3) M. Lopez, dans la *Revue archéologique* de 1853, t. XX, p. 289. Ici encore l'arbre, qu'enserre un dragon, se dresse entre deux animaux affrontés.

(4) *Mythologie des plantes*, t. II, p. 167.

(5) Sir George Birdwood, qui s'y connaît en sa double qualité de naturaliste et d'archéologue, affirme cette ressemblance dans les termes les plus formels (*Industrial Arts of India*, part. II, p. 430).

s'épanouit sur l'arbre sacré, cueillie ou respirée par les deux acolytes.

Nous avons vu comment, chez tous les anciens peuples de l'Orient, cette fleur, qui s'ouvre chaque matin aux rayons du soleil, évoquait les idées de résurrection et d'immortalité. Quand donc nous la trouvons sur l'arbre sacré des Phéniciens ou des Assyriens, nous avons tout lieu de croire qu'elle y représente une « fleur de vie ». Cette fleur divine, de même que le fruit de l'arbre de vie, aura sans doute figuré dans des mythes dont le texte ne nous est point parvenu, mais dont les monuments nous laissent suffisamment soupçonner l'existence. En tout cas, le sens de cette floraison symbolique semble ressortir assez clairement d'une scène gravée sur une coupe, d'origine phénicienne, que M. de Cesnola a découverte à Amathonte, dans l'île de Chypre. L'arbre sacré s'y dresse, sous sa forme la plus artificielle, entre deux personnages vêtus à l'assyrienne, qui, d'une main, cueillent sur les branches une fleur de lotus et qui, de l'autre, tiennent une croix ansée (voy. plus haut, pl. V, fig. *b*). Les Phéniciens, dont presque tous les symboles ont été empruntés à l'Égypte d'une part, à la Mésopotamie de l'autre, devaient savoir ce qu'ils faisaient, quand ils mettaient ainsi l'arbre sacré en relation avec la fleur du lotus et avec la

clef de vie. Il eût été difficile de mieux exprimer l'équivalence de ces symboles (1).

Il est évident qu'en l'absence de textes servant de commentaire direct aux représentations de l'arbre sacré chez les Sémites, on peut formuler d'autres hypothèses encore sur sa signification originaire ou dérivée.

Ainsi, les Chaldéens doivent être compris parmi les peuples qui ont vu dans l'univers un arbre ayant le ciel pour cime et la terre pour pied ou pour tronc (2).

A la vérité, cette conception, en quelque sorte enfantine, de l'univers semble s'être effacée de bonne heure, en Mésopotamie, devant le système cosmogonique, plus raffiné, qui, au dire de Diodore, faisait de la terre une barque renversée, flottant sur l'abîme liquide (3). Il s'agit d'une de ces barques, en forme de bol ou de chaudière, que représentent les bas-reliefs de la Mésopotamie et qu'on emploie encore aujourd'hui dans le bassin de l'Euphrate. Le creux intérieur formait la région des ténèbres, domaine des morts et

(1) En Égypte même, sur un monument de la VI[e] dynastie, l'Atlas de Lepsius nous montre une reine tenant d'une main la clef de vie et, de l'autre, un lotus dont elle porte le calice à ses narines.

(2) M. W. Mansell fait observer que le terme *gis*, arbre, figure dans une tablette lexicographique, parmi les expressions métaphoriques qui servent à désigner le ciel (*Gazette archéologique*, 1878, p. 134).

(3) Diod. Sicul. *Hist.*, t. II, 31.

et des esprits terrestres; au sommet se dressait une gigantesque montagne dont la cime servait de pivot au firmament et dont les flancs laissaient s'écouler les principaux fleuves.

Cette « montagne du monde » devint l'objet d'une vénération toute particulière. Les Assyriens la localisaient dans les hautes chaînes, au nord-est de la Mésopotamie. Les Chaldéens donnèrent son nom à quelques-uns des grands temples à étages qu'ils construisirent dans les plaines de leur pays (1). Toutefois il faut observer que certains hymnes l'invoquent en des termes parfaitement applicables à un arbre gigantesque : « O toi qui ombrages, Seigneur qui » répands ton ombre sur le pays, grand mont, » père du dieu Moul (2)! » Un autre hymne la traite de « puissante montagne dont la tête riva- » lise avec les cieux et dont les fondations repo- » sent sur le pur abîme (3) ».

Des textes établissent, du reste, d'une façon péremptoire, que la conception de l'arbre cosmogonique avait persisté tout au moins dans les traditions de certaines mythologies locales. Un hymne bilingue d'Éridou, cet antique centre de culture qui florissait, à l'aurore de l'histoire, sur

(1) SAYCE. *Op. cit.*, pp. 405 et suivantes.
(2) Cité par DE GUBERNATIS. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 45.
(3) SAYCE. *Op. cit.*, p. 362.

les bords du golfe Persique, parle d'un arbre touffu qui croissait dans un saint lieu. « Sa » racine (ou son fruit), de cristal brillant, s'étend » vers l'abîme liquide... Son emplacement est le » lieu central de la terre; son feuillage sert de » couche à la déesse Zikoum. Au cœur de cette » sainte demeure, qui projette son ombre comme » une forêt où nul humain n'a pénétré, là réside » la mère puissante qui passe à travers le ciel; au » milieu se trouve Tammouz (1). »

Ce texte semble mettre l'arbre cosmogonique en rapport avec la grande déesse de la nature. Que celle-ci soit envisagée comme divinité céleste, tellurique ou lunaire, Tammouz, le soleil, est à la fois son époux et son fils. Un cylindre, que M. Menant fait remonter à l'art ancien de la Chaldée, nous montre la déesse tenant un enfant assis sur ses genoux, à côté de l'arbre sacré (2); peut-être faut-il y voir le prototype des représentations analogues, où Isis, Tanit et les déesses mères se montrent avec leur fils, le jeune dieu solaire.

(1) Sayce. *Op. cit.*, p. 238. — M. F. Lenormant a publié de ce texte une traduction légèrement différente (*Origines de l'histoire*, t. II, p. 104). Mais les variantes ne portent point sur le caractère cosmogonique de l'arbre. — M. Terrien de la Couperie estime qu'il s'agit moins d'un arbre que d'une tige analogue aux pieux qui soutiennent les tentes (*Babylonian and Oriental Record*, t. IV, nº 10, p. 221).

(2) J. Menant. *Pierres gravées*, t. I, fig. 104.

Une autre allusion à l'arbre cosmogonique se trouve dans un texte relatif aux exploits d'Izdhoubar ou Gilgamès, l'Hercule chaldéen. Ce personnage mythique, arrivé « aux portes de l'Océan », rencontre une forêt d'arbres « pareils aux arbres » des dieux », qui portaient « des fruits d'émeraude » et de cristal ». Des oiseaux merveilleux habitaient au milieu des branches; ils s'y bâtissaient « des » nids de pierres précieuses ». Le héros frappe un de ces oiseaux, afin de pouvoir cueillir « un » gros fruit de cristal »; puis il veut se retirer; mais il trouve la porte du jardin fermée par une des gardiennes qui demeurent « du côté de l'Océan ». Le reste du texte fait défaut. Mais ces détails suffisent pour conclure qu'il s'agit, là encore, d'un arbre céleste, portant, comme fruits, les planètes, les étoiles et toutes les « pierreries » du firmament (1). On ne peut manquer d'être frappé par les étranges similitudes que ce récit présente avec le mythe d'Héraclès enlevant les pommes d'or dans le jardin des Hespérides, « du » côté de la Nuit, au delà du fleuve Océan (2) ».

L'arbre sacré n'aurait-il pas servi également à figurer, chez les Chaldéens, un équivalent de l'arbre désigné, dans la Bible, comme procurant

(1) G. W. Mansell. *Un épisode de l'épopée chaldéenne*, dans la *Gazette archéologique* de 1879.

(2) Hésiode. *Théogonie*, v. 274-275.

la science du bien et du mal? M. Sayce ne semble pas éloigné d'admettre ce rapprochement. Il fait valoir que le nom du dieu Ea était écrit sur le cœur du cèdre ; or, non seulement Ea était le dieu de la sagesse, mais encore la possession de ses noms sacrés communiquait sa propre science à celui qui les prononçait (1). Un texte associe formellement au cèdre « la révélation des » oracles du ciel et de la terre (2) ».

D'autre part, on a cru découvrir la scène de la tentation sur un cylindre du British Museum. Deux personnages, dans lesquels G. Smith pensait reconnaître un homme et une femme, étendent la main vers un arbre qui laisse pendre deux gros fruits; derrière la femme un serpent se dresse sur la queue (voy. plus haut, pl. V, fig. *h*) (3). M. J. Menant, toutefois, soutient que les deux personnages appartiennent au sexe fort; en tout cas, ajoute-t-il, rien ne nous autorise, devant le silence des textes, à retrouver dans cette scène le récit biblique du premier péché (4). En même temps, il signale — tout en faisant observer que des sujets de cette nature peuvent se prêter à d'innombrables explications,

(1) A.-H. SAYCE. *Op. cit.*, pp. 133 et suivantes.

(2) *Id.*, p. 242.

(3) G. SMITH. *Chaldaean account of Genesis.* Londres, p. 91.

(4) J. MENANT. *Pierres gravées*, t. I, pp. 189-191.

— un autre cylindre qu'on pourrait peut-être mieux encore rapprocher de la narration biblique. C'est la représentation d'un jardin où l'on observe des arbres et des oiseaux; dans le centre, s'élève un palmier dont deux personnages sont en train de cueillir les fruits, alors qu'un troisième, tenant lui-même un fruit détaché, semble leur adresser la parole (1).

Plus à l'abri de la critique, paraît le rapprochement tenté par M. Baudissin entre l'arbre de la science et les arbres prophétiques qui servaient à révéler l'avenir (2). Les Chaldéo-Assyriens, à l'instar de tous les peuples sémitiques, pratiquaient la *phylomancie,* c'est-à-dire l'art de découvrir l'avenir dans un bruissement des feuilles, qui passait pour la voix de la divinité (3). Or, les tentatives pour surprendre les arrêts de la volonté divine sont souvent réputées un empiétement sur la puissance céleste, une œuvre téméraire, voire un sacrilège qui appelle le châtiment.

Des tablettes cunéiformes, commentées par M. Sayce, racontent l'histoire d'un dieu Zou qui, convoitant le rang suprême, déroba les « tablettes

(1) J. Menant. *Pierres gravées,* t. I, fig. 121.

(2) W. Baudissin. *Studien zur semitischen Religiongeschichte,* t. II, p. 227.

(3) F. Lenormant. *La divination chez les Chaldéens.* Paris, 1875, p. 85.

de la destinée », ainsi que les attributs de Bel; s'étant sauvé dans une tempête, il se mit à révéler la connaissance de l'avenir. Après avoir tenu conseil avec les principaux dieux, Bel se contenta, pour le punir, de le changer en oiseau de proie et de l'exiler, comme un autre Prométhée, sur une montagne lointaine. D'après M. Sayce, Zou n'est autre que l'oiseau de l'orage, commun à tant de mythologies, qui révèle aux hommes, dans les roulements du tonnerre, les secrets de l'avenir, la connaissance du bien et du mal (1). — On pourrait presque dire que ce mythe tient le milieu entre le récit biblique du premier péché et les traditions aryennes, dont nous allons nous occuper, sur le rapt du feu et de l'ambroisie dans les rameaux de l'arbre cosmogonique.

Enfin, M. le professeur Terrien de la Couperie, ayant observé que l'arbre sacré de la Mésopotamie comporte fréquemment un nombre régulier de branches (7, 14, 15 ou 30), croit y trouver une concordance avec les jours du mois lunaire. Il cite à ce sujet une tradition chinoise, antérieure à notre ère, qui parle d'une plante merveilleuse, apparue aux deux côtés de l'escalier du palais impérial, sous le règne de Yao (2). Sur cette

(1) Sayce. *Op. cit.*, pp. 294-300.

(2) *The Calendar Plant of China*, dans le *Babylonian and Oriental Record* de septembre 1890, p. 218.

plante, une gousse poussait chaque jour du mois, jusqu'au 15; puis il en tombait une chaque jour, jusqu'au 30; si le mois n'avait que vingt-neuf jours, une gousse se desséchait sans tomber. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette plante un arbre lunaire; les Chinois eux-mêmes lui donnaient le nom de plante-calendrier, *lik-kiep*.

Nous devons attendre des preuves plus décisives, avant d'admettre que l'arbre sacré des Assyriens ait comporté une signification analogue à raison du nombre de ses branches, qui ne s'accorde pas toujours — il s'en faut même de beaucoup — avec les subdivisions du mois lunaire. Mais nous avons un témoignage que la « plante-calendrier » n'était pas inconnue des Sémites et qu'elle s'y trouvait en rapport avec l'arbre de vie. L'Apocalypse (XXII, 2) place, en effet, au milieu de la Jérusalem céleste « l'arbre de vie qui portait douze fruits, rendant son fruit chaque mois, » et dont les feuilles étaient pour la guérison des » gentils ».

D'autre part, M. Terrien de la Couperie a établi que la croyance à un arbre de vie a existé chez les Chinois. Des traditions parlent de sept arbres merveilleux qui croissaient sur les pentes des monts Kouen-Lün. L'un d'eux, qui était en jade, conférait l'immortalité par son fruit (1). La

(1) *Babyl. and Oriental Record* de juin 1888, pp. 149-159.

question — que je ne prétends pas trancher — est de savoir si cette tradition a passé directement en Chine de la Mésopotamie, quelque quarante siècles avant notre ère, ou si elle y est arrivée soit de la Perse, soit de l'Inde, à une époque moins antique.

III.

LES ARBRES PARADISIAQUES DES ARYAS.

Non seulement les différentes variétés d'arbres mythiques que nous venons de rencontrer chez les Sémites se retrouvent parmi les Indo-Européens, et, en particulier, chez les Hindous, mais encore nulle part on ne peut, mieux que dans les traditions de ce dernier peuple, saisir les liens qui rattachent l'arbre de l'univers à l'arbre de la vie et à l'arbre de la science.

Les Védas connaissent l'arbre dont la terre est le pied et dont le ciel est la cime (1).

C'est l'arbre tantôt du firmament étoilé, qui a pour fruits des pierres précieuses, tantôt du firmament nuageux, qui projette ses racines ou ses branches sur la voûte céleste, comme ces faisceaux de nuées longues et filamenteuses auxquels la

(1) « Quelle est la forêt, demande le poète védique, quel est l'arbre » dans lequel ils ont taillé le ciel et la terre? » (*Rig Véda*, X, 81, 4.)

météorologie populaire de nos campagnes a donné le nom d'*arbres d'Abraham*. Dans ses rameaux, il détient le feu de la foudre. Par ses feuilles, il distille la liqueur de vie, le *soma* ou *amrita* céleste, c'est-à-dire les eaux vivifiantes « que » gardent, dans les nuages, Mitra et Varouna, les » deux rois aux belles mains (1) ». Il est aussi la voie qui conduit sur l'autre rive de l'océan atmosphérique, au delà du fleuve qui possède ou procure l'immortelle jeunesse (2). Sous son épaisse ramure, Yama, le roi des morts, « buvant de » compagnie avec les dieux, attire nos anciens en » jouant de la flûte (3) ».

C'est enfin l'arbre de la science. Son suc engendre l'inspiration poétique et religieuse (4). En s'approchant de son feuillage, l'homme retrouve le souvenir des existences antérieures (5). Dans sa cime retentit en roulements sonores Vâc, la voix céleste qui révèle la volonté des dieux, la messagère divine, engendrée dans les eaux des nuées (6).

(1) *Rig Véda*, I, 71, 9. — Dans le Vishnou Pourâna (I, 9), l'amrita et l'arbre du paradis (*le pârijata*) sont successivement engendrés par le barattement de la mer de lait, c'est-à-dire de l'océan primordial ou atmosphérique.

(2) A. de Gubernatis. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 178.

(3) *Rig Véda*, X, 135.

(4) E. Sénart. *Journal Asiatique* de 1874, t. III, p. 289.

(5) Id., *ibid.*, p. 305.

(6) J. Darmesteter. *Essais orientaux*. Paris, 1883, p. 179.

Ce dernier aspect de l'arbre sacré s'est surtout développé chez les bouddhistes. M. Sénart a montré, dans son savant et ingénieux *Essai sur la légende du Bouddha,* comment le figuier, sous lequel le Bouddha atteignit l'illumination parfaite, malgré les efforts de Mâra et de ses démons, se rattache directement à l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes, producteur de l'ambroisie et dispensateur du salut (1). Mais, pour les disciples de la nouvelle foi qui haïssaient la vie et aspiraient au néant, le vieil arbre céleste qui conduisait à l'immortalité devint simplement le *Boddhidrouma,* l'arbre de la sagesse, symbole à la fois des vérités qui conduisent au nirvâna et du Maître qui les a découvertes et enseignées (2). — La *Royal Asiatic Society of Great Britain* est restée dans la même note lorsque, à son tour, elle

(1) E. SÉNART. *Essai sur la légende du Bouddha,* dans le *Journal Asiatique* de 1875, t. VI, p. 102.

(2) Voy. la description de l'arbre de Brahma, en tant qu'arbre de la science, dans l'Anugita (*Sacred Books of the East,* t. VIII, pp. 370-371). — Une légende bouddhique, rapportée par M. Hardy, parle d'un arbre gigantesque orné de quatre branches d'où coulent continuellement de grandes rivières; il porte des pépins d'or qui sont entraînés à la mer. — « Cette description, ajoute M. Sénart (*loc. cit.*), peut prouver aux plus sceptiques que l'arbre Bô ne se doit pas séparer de l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes. » — On peut ajouter qu'elle fait songer également à l'arbre de vie avec ses fruits merveilleux, planté dans le centre de ce jardin d'Éden d'où s'échappaient quatre grands fleuves.



a adopté pour emblème, avec la devise bien imaginée : *tot arbores quot rami,* un des arbres sacrés des bouddhistes, le figuier banian, dont les rameaux prennent racine en touchant terre et deviennent comme autant de souches nouvelles.

Ainsi, vie éternelle, puissance fécondante, félicité absolue, science suprême, tous ces attributs divins sont dans l'Inde les dons de l'arbre qui représente l'univers. Les traditions védiques et post-védiques nous font le récit des compétitions qui s'engagent entre les *devas* et les *asouras* pour la possession de cet arbre ou de ses produits. Les Védas rapportent que l'arbre du *soma* était gardé par des *gandharvas,* sortes de centaures en qui l'on voit généralement la personnification des vents ou des nuages. Un épervier agile aux ailes d'or, Agni, s'envola un jour de la cime, emportant l'extrémité brisée d'un rameau. Atteint par la flèche d'un gandharva, il laissa tomber à terre une plume et un ongle. Ceux-ci engendrèrent les végétaux qui rappellent l'oiseau de proie par leurs feuilles pennées ou par leurs épines acérées, ainsi que les plantes dont le suc produit le *soma* terrestre, la liqueur enivrante de l'Inde védique.

Il est inutile d'insister, après l'ouvrage de Kuhn : *Les mythes du feu et du breuvage céleste,* sur le sens de ces traditions qui tendent à expliquer à

la fois la forme de l'univers, les phénomènes de l'orage, la production du feu, la fécondation du sol par les pluies, enfin les propriétés de certaines plantes (1).

Dans une variante, l'*amrita* se trouvait en la possession des asouras qui, seuls alors, étaient immortels. Indra, le dieu du ciel orageux, parvint à le leur dérober, et c'est ainsi que les devas obtinrent à leur tour le privilège de l'immortalité (2).

D'après le Mahâbhârata, c'est un génie moitié aigle et moitié homme qui, après avoir dompté plusieurs animaux monstrueux sur les bords d'un lac, profite de l'inattention des nains, gardiens de l'arbre sacré, pour briser et emporter le rameau du soma (3).

Les Perses plaçaient au bord d'un lac deux arbres, gardés chacun par un *gàndhrawa*. L'un de ces arbres est le *haoma* ou hôma blanc, qui, au dire du *Yaçna,* éloigne la mort et donne la « science spirituelle (4) » ; l'autre est, d'après le *Boundehesh,* l'arbre à toutes semences, qui se

(1) A. Kuhn. *Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks.* Berlin. 1859.

(2) Fragment cité par Weber dans ses *Indische Studien,* t. III, p. 466.

(3) *Mahâbhârata,* I, 1345.

(4) *Yaçna,* ch. IX et X (*Trad.* de M. de Harlez. Paris, 1876, t. II.)

nommé aussi l'arbre à l'aigle. Suivant la version du mythe rapportée par Kuhn, quand un de ces oiseaux s'envole, mille rameaux poussent à l'arbre; dès qu'il revient au nid, il brise mille rameaux et fait tomber mille semences (1). Cependant le suc du *haoma* n'est pas seulement la pluie fertilisante: c'est encore, de même que le soma de l'Inde, la liqueur fermentée qu'on obtenait en pilant les rameaux d'une asclépiade ou de quelque plante congénère et qui, assimilée au breuvage céleste, jouait un rôle considérable dans les rites sacrificiaux des deux peuples.

Les Grecs semblent également avoir connu un arbre du ciel. C'est le chêne, dont le tronc creux servait d'asile aux Dioscures contre leurs ennemis, et auquel était suspendue la toison d'or « sur » les bords de l'Océan, là où les rayons du soleil » sont enfermés dans une chambre d'or (2) ». Peut-être faut-il encore ranger dans la même catégorie d'arbres mythiques le chêne de Dodone, qui laissait entendre dans son feuillage la voix prophétique du maître du tonnerre.

Le jus de la vigne, personnifié dans Bacchus, cet équivalent grec du dieu Soma, donne également la science de l'avenir : « Ce dieu est un prophète,

(1) *Revue germanique*, 1861, t. XIV, p. 375.

(2) *Mimnerme* (fragm. 11), cité par M. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*. Paris, 1886, p. 607.

» dit Euripide; car, lorsqu'il pénètre en force » dans le corps, il conduit à prédire l'avenir ceux » qu'il fait délirer (1) ».

Le nom d'ἀμβροσία, que les Grecs donnaient à la nourriture des Olympiens, est le correspondant phonétique de l'*amrita*. Mais les Aryas de la Grèce, fidèles à leur habitude de tout rapporter à l'homme, ne conservèrent la vieille tradition indo-européenne qu'en transformant le rapt du breuvage en rapt de l'échanson, peut-être sous l'inspiration d'un mythe phrygien, et ce fut Ganymède qu'ils firent enlever « au sein d'un tourbillon divin » par Zeus métamorphosé en aigle. Ajoutons que, dans l'Odyssée, ce sont des colombes qui apportent l'ambroisie à Zeus (2).

D'autre part, les Grecs ont développé, plus qu'aucune autre branche de la race aryenne, le mythe du héros frappé par la jalousie divine pour avoir communiqué aux hommes l'usage du feu et la possession de la science. Prométhée passait non seulement pour avoir dérobé le feu à Zeus en allumant sa torche, soit à la roue du soleil, soit aux forges de Vulcain, mais encore pour avoir modelé le premier homme avec de l'argile et lui avoir ensuite transmis l'étincelle de vie. Sans

(1) *Bacchæ*, III, 265.
(2) *Odyss.*, XII, 62.

ajouter des commentaires que ne justifierait aucun texte, on peut cependant signaler ici un petit monument reproduit par M. Decharme dans sa *Mythologie de la Grèce antique* (1). Prométhée y apparaît occupé à façonner le corps de l'homme avec l'aide de Minerve, derrière laquelle se dresse un arbre entouré d'un serpent.

Enfin, on trouve encore en Grèce un troisième cycle de récits mythiques qui nous reportent plus directement encore à la tradition hindoue de l'arbre sacré: c'est l'expédition d'Hercule au jardin des Hespérides, où il ravit des pommes d'or gardées par des dragons. Que ces pommes figurent les rayons lumineux ou les eaux bienfaisantes, une variante du mythe rapporte qu'Hercule les remit à Minerve et que celle-ci les replaça là où elles doivent toujours être, « car elles sont immortelles (2) ». Il est à remarquer que, sur un vase grec reproduit par Guigniaut, l'arbre, autour duquel s'enroule le dragon, est peint entre deux Hespérides, dont l'une cueille les fruits pour le compte d'Hercule et dont l'autre détourne l'attention du dragon en lui présentant une jarre — scène qui peut se rattacher plus ou moins à la représentation orientale de l'arbre de vie, accom-

(1) *Mythologie de la Grèce antique*, fig. 82.
(2) *Ibid.*, p. 533.

modée aux exigences du goût et de la mythologie helléniques.



FIG. 67. Le Dragon et les Hespérides.
(GUIGNIAUT. *Religions de l'antiquité*, t. IV, pl. 181.)

L'Edda de la mythologie scandinave nous offre un des types les plus complets d'arbre cosmogonique : c'est le frêne Yggdrasill, le plus beau des arbres, qui a trois racines. L'une s'étend vers la fontaine supérieure, *Urdur*, où les Ases tiennent conseil et où les Nornes, tout en fixant la durée de la vie des hommes, versent sur l'arbre l'eau de la source, afin de lui assurer une sève et une verdure sans fin. La seconde s'allonge vers le pays des géants de la Gelée; sous ses ramifications s'ouvre la fontaine de Mimir, premier homme et roi des morts; dans cette fontaine résident toute science et toute sagesse; Odin lui-même, pour s'y abreuver, a dû laisser en gage un

de ses yeux. Quant à la troisième, elle descend vers le Nifleim, l'enfer scandinave, où elle est constamment rongée par un dragon. Sur la branche la plus élevée se tient un aigle, tandis que d'autres animaux occupent les rameaux inférieurs. Enfin Odin, par un trait qui rappelle la grande méditation du Bouddha sous le figuier sacré, passa neuf nuits sous son ombrage avant de découvrir les runes (1).

D'autres passages de l'Edda nous font assister aux luttes pour la possession du liquide qui est à la fois le breuvage des dieux et la source de la poésie : l'hydromel. Il fut enlevé par Odin, subrepticement entré, sous forme de serpent, dans l'antre du géant qui en était le gardien. — Un autre mythe, qui fait plus directement allusion à des fruits de vie, c'est la légende de la déesse Idhunn, qui gardait dans une boîte les pommes d'immortalité. C'était le fruit dont les dieux mangeaient, à l'approche de la vieillesse, pour redevenir jeunes. Attirée par le perfide Loki dans une forêt voisine, Idhunn fut enlevée, avec son trésor, par un géant déguisé en aigle. Mais les dieux, qui se sentaient vieillir, forcèrent Loki à se transformer en faucon, pour s'en aller reprendre Idhunn et ses

(1) R. B. ANDERSON, *Mythologie scandinave*, trad. par Jules Leclercq. Paris, 1886, pp. 34 et suivantes.

pommes, pendant une absence de leur ravisseur (1).

Pour ce qui concerne les populations slaves, MM. Mannhardt et de Gubernatis ont cité plus d'une légende qui atteste la croyance à l'arbre cosmogonique. Tel est, chez les Russes, le chêne de l'île Bujan, sur lequel le soleil va se coucher tous les soirs et d'où il se lève tous les matins; gardé par un dragon, il est habité par la vierge de l'aurore, tout comme le chêne d'Éridou l'est par Tammouz et sa mère (2).

En résumé, Sémites et Aryas ont connu l'arbre du ciel, l'arbre de vie et l'arbre de la science. Le premier a pour fruits les corps ignés ou lumineux de l'espace; le second donne un breuvage qui

(1) ANDERSON, p. 124.

(2) Une légende, reproduite par M. de Gubernatis, rapporte que l'arbre d'Adam atteint l'enfer par ses racines et le ciel par ses branches; dans la cime habite l'enfant Jésus (*Mythologie des plantes*, t. I, p. 18). — Pour les traces de la croyance à un arbre de la science dans la mythologie des Celtes, voy. JOHN RHYS. *Celtic Heathendom* (Londres, 1888, p. 557). — Les Finnois et les Esthoniens possèdent, de leur côté, plusieurs légendes relatives à un arbre cosmogonique. Les Lettes connaissent un chêne ou arbre de Dieu qui couvre le ciel de ses rameaux d'or; il est déraciné par un nain qui se transforme ensuite en géant. La légende esthonienne développe encore davantage ce mythe : L'arbre divin y est un arbre d'abondance; du tronc sortent des maisons, des berceaux, des tables; la principale de ces habitations a la lune pour fenêtre; le soleil et les étoiles dansent sur le toit (DE GUBERNATIS. *Mythologie des plantes*, t. II, p. 76).

assure l'éternelle jeunesse; le troisième communique la prescience et même l'omniscience. Ces précieux produits sont l'objet de compétitions mythiques entre des êtres surhumains, d'une part les dieux, génies, animaux fantastiques, qui ont la possession ou la garde du trésor, d'autre part la divinité, le démon ou le héros, qui cherchent à s'en emparer. De curieuses similitudes se rencontrent dans les divers récits de cette lutte, qui se termine tantôt par la victoire de l'assaillant, tantôt par sa défaite ou son châtiment exemplaire.

De pareilles coïncidences suffisent-elles pour justifier la thèse que toutes ces traditions ont une origine unique ou même qu'elles représentent un vieux fonds mythologique légué aux Aryas et aux Sémites par des ancêtres communs ?

Il y a une trentaine d'années, Frédéric Baudry, résumant, dans la *Revue germanique,* l'ouvrage de Kuhn sur les mythes du feu et du breuvage céleste, signalait incidemment la tradition des arbres paradisiaques comme le témoignage « d'une communication antéhistorique » entre les Sémites et les Aryens, nous reportant » à l'âge le plus reculé, avant la fixation des » langues et des grammaires (1) ». François Lenormant, allant plus loin encore, y voyait un

(1) *Revue germanique* de 1861, t. XIV, p. 385.

indice de la communauté d'origine entre les deux races (1).

Je ferai observer tout d'abord que l'unité originaire d'une tradition n'implique nullement la parenté des peuples où on la trouve. Les recherches poursuivies, de nos jours, sur la migration des fables, ont établi avec quelle facilité un conte, né sur les bords du Gange ou du Nil, a pu se frayer un chemin jusqu'aux archipels du Japon, aux rivages de l'Atlantique ou aux plaines de l'Afrique australe, en passant par les populations les plus diverses de race et de langue. Sans doute, quand le parallélisme des traditions se trouve renforcé par l'identité des noms qui y jouent un rôle, alors surtout qu'il s'agit de peuples appartenant au même groupe linguistique, on peut admettre que la formation de ces croyances a précédé la séparation des divers rameaux. Telle est, notamment, la conclusion à tirer des rapports qu'on constate, chez certains peuples aryens, entre les dénominations de *soma* et *haoma*, d'*amrita* et *ambrosia*, de *gandharva*, *gandhrawa* et *kentauros*.

Mais rien de pareil n'existe entre Sémites et Indo-Européens, parmi les mots qui ont respectivement servi aux deux races pour désigner, soit

(1) *Origine de l'histoire*, t. I, ch. IX.

l'arbre de vie et ses produits, soit les personnages mêlés à ses aventures. Baudry, il est vrai, se tire d'affaire, en supposant que la communication aurait eu lieu avant la fixation des langues et des grammaires. Il y a là un effort désespéré pour justifier une hypothèse par une autre hypothèse. Cette indépendance étymologique fait présumer, au contraire, que, ou bien la tradition des arbres paradisiaques a passé, à une époque quelconque, d'une race à l'autre, ou bien qu'elle a pris naissance séparément dans chacun des deux milieux.

A première vue, il peut sembler invraisemblable que des mythes aussi concordants dans les détails se soient formés sur plusieurs points à la fois. Cependant il n'y a pas, dans tous ces récits, une seule particularité dont la présence ne puisse se rattacher aux procédés les plus ordinaires du raisonnement mythique et même ne puisse se constater, du moins à l'état fragmentaire, chez nombre de peuples sans relations, soit avec les Aryas, soit avec les Sémites.

L'idée de rapporter à la forme d'un arbre la structure apparente de l'univers est un des raisonnements les plus naturels qui puissent se présenter à l'esprit des sauvages.

De nos jours encore les Mbocobis du Paraguay disent qu'à leur mort ils grimperont le long de

l'arbre qui unit le ciel à la terre (1). Pour le Néo-Zélandais, le ciel était autrefois soudé à la terre; ce fut un arbre divin, le Père des forêts, qui les sépara en se plaçant entre eux (2). Les Khasias de l'Inde tiennent les étoiles pour des hommes qui ont escaladé le ciel en grimpant le long d'un arbre et qui ont dû rester dans les branches, parce que leurs compagnons, demeurés sur terre, auraient coupé le tronc (3).

Passe pour les Khasias, qui ont pu se trouver en contact avec la mythologie des Hindous. Mais ira-t-on soutenir que les traditions du Paraguay et de la Nouvelle-Zélande se rattachent à celles des Sémites ou des Aryas? Autant prétendre que le bon La Fontaine et, avant lui, Virgile, se sont inspirés des textes cunéiformes ou des poèmes védiques, le jour où ils ont décrit le chêne puissant,

De qui la tête au ciel était voisine
Et dont les pieds touchaient à l'empire des morts.

L'arbre de vie n'est pas plus difficile à expliquer que l'arbre cosmogonique. La plante n'est-

(1) E.-B. Tylor. *Early History of Mankind.* Londres, 1878, p. 358.

(2) A. Réville. *Religions des Peuples non civilisés.* Paris, 1883, t. II, p. 28.

(3) E.-B. Tylor. *Primitive Civilization*, t. I de la traduction française, p. 333.

elle pas un des symboles les plus susceptibles d'exprimer l'idée abstraite de la vie ? Tandis que l'animal évoque surtout des idées complexes de mouvement, de force, de passion, les fonctions du végétal se concentrent en quelque sorte dans la vie, non seulement dans la vie soumise aux conditions de la naissance et de la mort, mais encore dans la vie sujette à des alternatives périodiques de torpeur hivernale et de réveil printanier.

Quel symbole plus naturel et plus transparent que les *jardins* d'Adonis, ces vases de plantes hâtives qu'on faisait germer rapidement et qu'on laissait ensuite se flétrir aux rayons du soleil, pour rappeler la mort du jeune dieu (1)? Les Taïtiens symbolisent la mort par des *casuarinas,* sorte de prêles sans feuilles qu'ils plantent sur les tombes (2). Nous-mêmes, n'est-ce pas au règne végétal que nous empruntons nos images, quand nous parlons de la vie débordante de sève ou moissonnée dans sa fleur :

Rose, elle a vécu ce que vivent les roses,
L'espace d'un matin.

On sait à quel enseignement élevé les mystères

(1) C.-P. Tiele. *Histoire des Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques,* p. 291 de la traduction française. Paris, 1882.

(2) Letourneau. *Sociologie.* Paris, 1880, p. 217.

de la Grèce avaient fait servir les phénomènes périodiques de la végétation (1). Des monuments égyptiens reproduisent un sarcophage d'où sort un acacia avec la devise : « Osiris s'élance », comme pour prendre le dieu à témoin que la vie sort de la mort (2). — Ce sont surtout les arbres à feuillage persistant, le pin, le cèdre, le cyprès, qui ont servi à représenter l'espoir d'une vie sans fin au delà du tombeau. M. Lajard en a réuni de curieux exemples dans ses études sur le culte des cyprès pyramidaux, qui se retrouve, avec cette signification symbolique, chez les Grecs, les Étrusques, les Romains, les Phéniciens, les Arabes, les Perses, les Hindous et les Chinois, sans compter les peuples du nouveau monde (3).

Cependant la plante n'a pas seulement pour propriété de figurer la vie; on peut encore lui attribuer le pouvoir de la communiquer et de la renouveler. Par ses épis ou ses fruits, elle procure à l'homme des forces nouvelles; par son suc fermenté, elle décuple l'activité vitale; enfin, elle fournit des remèdes, des *simples,* auxquels on attribue la vertu de rappeler les malades à la santé, les moribonds à la vie.

(1) Voy. à la Préface.

(2) TIELE. *Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques,* p. 83.

(3) F. LAJARD, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XX, 2me partie.

Or, ces caractères se retrouvent précisément dans la plupart des espèces végétales auxquelles les Aryas et les Sémites empruntèrent les formes de leurs arbres sacrés. C'est le chêne, dont les Aryas occidentaux cueillaient le gland pour se nourrir dans les forêts primitives. C'est l'asclépiade, d'où les Aryas orientaux tiraient leur eau d'immortalité. C'est le conifère, dont de nombreux textes constatent la réputation prophylactique chez les Sémites de la Babylonie. C'est surtout le palmier, dont les fruits entrent encore, pour une part considérable, dans l'alimentation des habitants du Bas-Euphrate et dont le suc fermenté produit une boisson enivrante, bien connue des Arabes. C'est même la vigne qui, au dire de M. Lenormant, s'appelait, dans l'ancienne langue de la Chaldée, *ges-tin,* littéralement « bois de vie (1) », alors que la déesse de l'arbre de la vie, nommée la dame de l'Éden dans le nord de la Mésopotamie, est appelée dans le sud « la dame de la vigne (2) ».

Enfin la pluie, qui fait périodiquement revivre la nature, apparaît, chez presque tous les peuples, comme une semence de vie. Quand donc on rapporte au type de l'arbre la forme de l'univers, il est assez naturel de regarder les eaux pluviales

(1) F. LENORMANT. *Orig.*, t. II, p. 254.

(2) SAYCE. *Op. cit.*, p. 240, note.

comme le suc qui découle de son tronc ou de ses rameaux. A l'île de Fer, dans les Canaries, une tradition des Guanches mentionnait un arbre merveilleux dont la cime s'entoure de nuages et dont les branches laissent tomber chaque matin, avant le lever du soleil, l'eau nécessaire pour désaltérer les indigènes (1).

On voit ici l'arbre de vie entrer en rapport avec un ordre connexe de mythes que nous avons trouvé pleinement développé chez les Aryas : la croyance à l'existence d'une source, d'un fleuve ou d'un lac qui prolonge ou renouvelle la vie. Cette tradition n'a pas davantage manqué à la Chaldée : le poème de la descente d'Istar aux enfers place dans le sombre royaume d'Allât, reine des morts, une source de vie qui pourrait rendre l'existence aux défunts, si les abords n'en étaient jalousement gardés par les *anounas* ou esprits de la terre. Istar elle-même doit s'y retremper, avant d'être rendue à la lumière et de reprendre sa place parmi les dieux (2).

Cependant, ce nouveau point de contact entre les traditions aryennes et sémitiques me semble plutôt une présomption en faveur de leur indépendance originaire. En effet, des deux parts,

(1) Ramusco. *Historia delle Indie occidentali*, cité par de Gubernatis, *Mythologie des plantes*, I, 36.

(2) Sayce. *Op. cit.*, pp. 221 et suivantes.

c'est l'idée des eaux naturelles qui restaurent la vie de la terre; seulement, tandis que, dans l'Inde et même chez les peuples de l'Europe, le réveil annuel de la nature est surtout amené par les pluies qui tombent de l'arbre céleste, en Chaldée, ainsi que l'attestent tous les explorateurs, la fertilité du sol et même l'existence de la civilisation dépendent, non pas des eaux célestes, mais des fleuves, des puits et des canaux qui, il y a quelque soixante siècles, faisaient de cette contrée, aujourd'hui désolée et pestilentielle, un vaste et luxuriant jardin (1).

Rien donc n'empêche d'admettre qu'Aryas et Sémites auraient conçu séparément leur arbre de l'univers, et même leur arbre de vie, sous la forme plus ou moins rudimentaire des traditions encore observables aujourd'hui chez nombre de peuples barbares ou sauvages. Autour de ce premier noyau mythique serait venue ensuite s'agglutiner, de part et d'autre, par suite d'emprunts ou plutôt

(1) Ailleurs, cette fontaine de Jouvence pourrait encore s'expliquer d'une autre façon. On retrouve, en effet, une tradition analogue chez les Malais, certains Polynésiens et les anciens habitants des Antilles, c'est-à-dire parmi des populations insulaires qui voient, chaque soir, le soleil mourant disparaître dans la mer, pour en ressortir, au matin, doué d'une vie nouvelle. Les Néo-Zélandais, selon Tylor (*Civilisation primitive,* II, 383), croient que le soleil descend chaque nuit au sein d'une caverne où il se baigne dans le Wai Ora Tane (l'eau de la vie) pour regagner, à l'aube, le monde supérieur.

d'infiltrations réciproques, toute une série d'épisodes qui auraient eu pour résultat, non d'oblitérer les traditions préexistantes, mais de les enrichir et, en quelque sorte, de les uniformiser (1).

Que, par exemple, des deux parts, on se soit vaguement représenté le ciel sous la forme d'un grand arbre. Si les uns ont assimilé les corps célestes aux fruits de l'arbre, faut-il s'étonner que les autres en aient fait autant, le jour où ils ont connu ce développement du mythe chez leurs voisins? Supposons que les Chaldéens aient appris des Indo-Éraniens, ou réciproquement, ou encore les uns et les autres d'un troisième peuple, l'art de composer des boissons enivrantes avec le suc de certaines plantes: n'est-il pas vraisemblable que les mythes suggérés par cette invention, dans son pays d'origine, se seront transmis en même temps que l'usage lui-même? C'est ainsi que des infiltrations chrétiennes, en se mélangeant au vieux fonds des traditions locales, ont certainement concouru à former les légendes consignées dans l'Edda des Scandinaves et dans le Kalevala

(1) C'est, en somme, ce que semble dire M. Tiele, lorsqu'il suggère que le mythe du breuvage d'immortalité provient sans doute d'une race non aryenne, bien qu'il trouve des points d'attache dans des mythes semblables, appartenant d'une façon authentique aux Aryas (*Manuel de l'histoire des Religions*, traduction de M Maurice Vernes, 2me édit., pp. 153-154).



des Finnois, au point qu'il ne nous est plus possible de faire la part exacte des deux éléments.

L'archéologie comparée montre clairement comment s'opèrent ces échanges, quand elle fait voir le type mésopotamien de la plante sacrée adopté par les Perses pour figurer leur arbre d'immortalité; par les bouddhistes, pour représenter leur arbre de la sagesse; par les chrétiens, pour symboliser leur arbre de la tentation.

Chaque race, chaque religion possède un type indépendant, qu'elle conserve et développe suivant l'esprit de ses propres traditions, mais en le rapprochant, par les détails et les accessoires qu'elle y ajoute, de l'image équivalente adoptée dans la plastique de ses voisins. Ainsi, le courant qui fait fleurir le lotus de l'Égypte sur l'arbre paradisiaque de l'Inde a son contre-courant qui fait grimper l'*asclepias acida* de l'Hindou-koush sur la plante sacrée de l'Assyrie. L'art et la mythologie se conforment, en ce point, aux procédés habituels de la civilisation, qui n'est pas le fruit d'un arbre unique, mais qui s'est toujours développée par greffes et par boutures entre les rameaux les mieux doués de l'espèce humaine.

CHAPITRE V.

DE LA TRANSMUTATION DES SYMBOLES.

Théorie du mélange des formes symboliques. — Fusion des symboles équivalents. — Création de types intermédiaires. — La hache et le tambour. — La roue et la rosace. — Le chrisme, la rouelle et la croix ansée. — Métamorphoses du triscèle. — Des symboles qui ont influencé la représentation des béthyles coniques chez les Sémites. — Échanges entre le triangle, le globe ailé, la croix ansée, la silhouette humaine, la table d'offrandes, l'étoile cunéiforme et l'arbre sacré.

En recherchant la cause des altérations qui se produisent dans les formes symboliques, on n'a peut-être pas suffisamment attaché d'importance à l'attraction que certaines figures exercent les unes sur les autres. Nous pourrions presque énoncer comme une loi que lorsque deux symboles expriment la même idée ou des idées voisines, ils manifestent une tendance à s'amalgamer, voire à se combiner, de façon à engendrer un type intermédiaire.

Faute de s'être rendu compte qu'un symbole peut ainsi se relier à plusieurs figures fort différentes de provenance et même d'aspect, maints archéologues ont perdu leur temps à se disputer sur les origines d'un signe ou d'une image que chacune des parties avait raison de rattacher à des antécédents distincts — comme ces chevaliers légendaires qui rompaient une lance pour la teinte d'un bouclier à deux couleurs, dont un

des antagonistes avait aperçu seulement la face et l'autre le revers.

Quand on ne perd pas de vue la nécessité de chercher aux figures complexes des antécédents connus ou extrêmement simples, l'étude des symboles aboutit souvent aux constatations les plus curieuses, surtout dans les pays, comme l'Inde, où presque toutes les manifestations de l'art ont une valeur symbolique. Il faut voir, dans le *Hindu Pantheon* de Moor, comment le disque, la conque, le lotus, la flamme, la hache, etc., s'empruntent fréquemment leurs formes respectives — chacun de ces symboles faisant une partie du chemin pour se rapprocher des autres. — Prenons, par exemple, deux des attributs qui figurent le plus souvent dans les mains de Siva, la hache et le tambour ; nous allons les voir se couler dans le même moule :

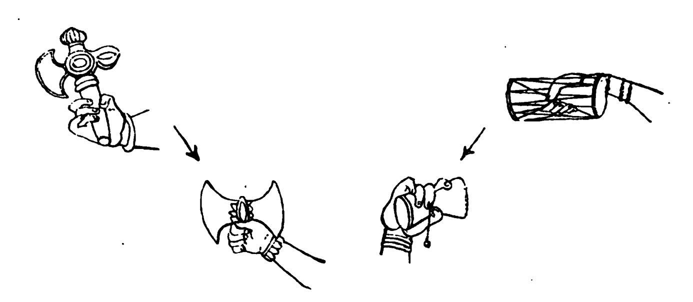


FIG. 68. Symboles hindous.
(MOOR. *Hindu Pantheon*, pl. VII, XIV, XVI, XLVII.)

Un des écrivains qui connaissent le mieux les arts industriels de l'Inde, sir George Birdwood, constate, du reste, que les principaux thèmes décoratifs et symboliques de l'Inde se combinent et s'échangent, sans souci de la distinction entre le monde végétal et animal. Un phénomène identique s'observe dans l'art phénicien. Il y a tel symbole, gravé sur des poteries cypriotes ou des monnaies syriennes, qui rappelle tout ensemble le disque ailé de l'Asie Mineure, l'arbre sacré de l'Assyrie, le triçûla du bouddhisme, l'abeille d'Éphèse et certains exemplaires du foudre grec (voir plus loin, fig. 96).

Sont-ce là de pures coïncidences? Pour répondre à cette question, il faut rechercher, dans chaque cas particulier, non seulement les antécédents des figures qui nous frappent par leur complexité, mais encore les contacts qui ont pu s'établir entre leurs divers prototypes et, au besoin, reconstituer les étapes successives de ces transmutations symboliques.

Prenons, par exemple, l'image de la roue. Cette figure, qui offre le double avantage d'avoir une forme circulaire et d'impliquer l'idée du mouvement, est une des représentations symboliques les plus fréquentes du soleil.

Or, chez divers peuples où cet astre est également symbolisé par une fleur épanouie, on a

cherché à fondre les deux images. C'est ainsi que, dans des bas-reliefs bouddhiques, on trouve des roues dont les rais sont remplacés par des pétales de lotus, alors que dans l'île de Chypre certaines monnaies portent des roses dont les feuilles sont circonscrites par des rayons tordus ou sont même disposées en forme de roue.

De même, la rouelle solaire — cette amulette par excellence des Gaulois — devint aisément le monogramme du Christ, soit sous la forme des initiales I et X (Iησοῦς Χριστος) associées (fig. 69 *a*), soit sous celle de l'X et du P combinés (XPιστος) : (fig. 69 *b*). Dans ce dernier cas, il suffit d'ajouter une boucle au sommet d'un rayon, pour avoir le type le plus fréquent du *chrisme*, que M. Gaidoz a défini fort exactement comme « une roue à six rais, sans la circonférence, et avec une boucle au sommet de la haste du milieu ».

a



b



Fig. 69. Chrisme et rouelle (1).
(Roller. *Catacombes*, t. II, pl. XLIII et LXXXVII.)

(1) *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.* Paris, 1886, p. 77.

Ainsi, en Égypte encore, le chrisme fut ramené à la clef de vie par toute une série de modifications qu'on a retrouvées dans les inscriptions de l'île de Philée, et qui remontent aux premiers chrétiens d'Égypte, désireux de mettre le signe sacré de leur nouvelle foi en concordance avec le principal emblème de leur ancienne religion.

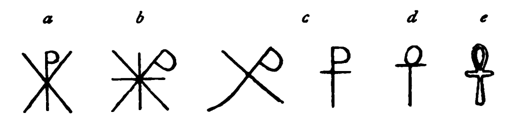


FIG. 70. Chrismes égyptiens de Philée (1).

Nous avons vu comment les coursiers du quadrige solaire s'étaient combinés chez les Gaulois avec les bras de la croix gammée, de façon à produire la figure complexe de quatre bustes de chevaux rayonnant autour d'un disque (2). Les métamorphoses du triscèle nous présentent des exemples non moins curieux de combinaisons analogues, en même temps qu'elles nous permettent de constater pour ainsi dire les différentes étapes de l'opération.

Le soleil, souvent représenté en Asie Mineure,

(1) *a*. Chrisme grec; *b*, *c*, *d*. Monogrammes du Christ à Philée. (LETRONNE. *La croix ansée a-t-elle été employée pour exprimer le monogramme du Christ*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVI, pl. I, fig. 47, 48, 49); *e*. Clef de vie.

(2) Voyez plus haut, p. 75.

comme j'ai eu l'occasion de le rappeler, par un disque autour duquel rayonnent trois jambes soudées à la cuisse, y fut également symbolisé par divers animaux, tels que le lion, le sanglier, le dragon, l'aigle, le coq. Or, des monnaies asiatiques offrent le coq à côté du triscèle (fig. 71 *a*); dans d'autres, le triscèle est superposé ou plutôt collé au corps d'un oiseau ou d'un lion, sans que ceux-ci en perdent leur physionomie ordinaire (fig. 71 *b*); ailleurs, enfin, les deux symboles parallèles, précédemment juxtaposés, puis superposés, se fondent littéralement l'un dans l'autre; les trois jambes du triscèle se sont métamorphosées en têtes de coq ou en bustes de monstres qui tournent autour d'un centre dans la même direction (fig. 71 *c*, et 72).

a *b* *c*

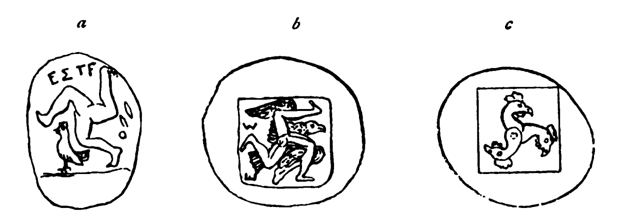


FIG. 71. Métamorphoses du triscèle (1).

On songe involontairement aux personnages

(1) *a* et *b*, monnaies d'Aspendus en Pamphylie. (HUNTER. *Numorum veterum descriptio*. Londres, pl. VII, nos 15 et 16.) — *c*, monnaie lycienne. (BARCLAY V. HEAD. *Coins of the Ancients*, pl. III, fig. 35.)

dessinés, dans des attitudes diverses ou avec des physionomies différentes, sur ces disques de carton qu'on fait rapidement pivoter à la main pour obtenir l'illusion d'une image unique, animée d'un mouvement propre.

Dans quelques monnaies de la Grande-Grèce et de la Sicile, le triscèle offre la forme de trois croissants disposés autour d'un disque. Certains archéologues en ont conclu que le triscèle avait une signification lunaire. Il est très admissible que le triscèle, comme symbole de mouvement astronomique — de même que le tétrascèle ou la croix gammée, — ait été parfois utilisé pour symboliser la course circulaire ou même les phases de la lune. La collection Gobineau possède un cylindre perse, où l'on remarque un triscèle formé de trois monstres qui font mine d'avaler autant de croissants.



Fig. 72. Triscèle lunaire.
(*Revue archéologique*, t. XVII, 1874, pl. IV, nº 56.)

Cependant faut-il en conclure, comme le fait M. Robert Brown, que le triscèle a son origine dans le groupement intentionnel de trois crois-

sants(1)? A première vue, cette hypothèse semblerait trouver sa confirmation dans le rapprochement de certaines monnaies qui établissent un véritable passage entre le triscèle et des symboles incontestablement lunaires.

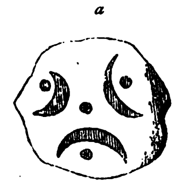
a  b  c 

FIG. 73. Triscèle et croissants (2).

Mais ces monnaies sont sans contredit postérieures aux plus anciennes pièces de la Lycie, où le triscèle, comme je l'ai montré plus haut, a une signification solaire. Au lieu de nous offrir les antécédents du triscèle, les témoins et les étapes de son développement autonome, n'est-il pas plus vraisemblable qu'elles représentent des symboles lunaires graduellement modifiés par l'attraction plastique du triscèle, ou, plus simplement, qu'elles ont peu à peu groupé leurs éléments de façon à emprunter la forme du triscèle, tout en gardant leur signification primitive ?

(1) R. BROWN, junior. *The Unicorn a mythological investigation.* London, 1881, p. 66.

(2) *a,* R. BROWN, fig. 73 (monnaie de Métaponte). — *b,* HUNTER, pl. 22, fig. 13 (monnaie de Crotone). — *c,* ID., pl. 36, fig. 22 (monnaie de Megarsus).

Cette adaptation du triscèle aux mouvements lunaires s'explique même d'autant mieux que les anciens semblent avoir surtout distingué dans la reine des nuits ses trois aspects de croissant, de demi-lune et de pleine lune, d'où l'*Hécate triforme,* représentée avec trois visages (1).

Si l'on veut retrouver les antécédents du triscèle à trois jambes, il faut plutôt les chercher, comme ceux du tétrascèle, dans la figure du disque projetant trois rayons arrondis pour indiquer le mouvement (2). Sous cette forme il se rencontre déjà parmi les fusaïoles d'Hissarlik. Dans les bijoux de Mycènes il peut se ramener au type suivant :

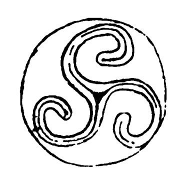


FIG. 74. Triscèle de Mycènes.

Il est aisé de comprendre comment une figure

(1) « On la peignait avec trois visages, dit Cléomède, parce que les anciens observaient la lune sous ses trois aspects de bi-corne, demie et pleine ». (Cf. MONTFAUCON. I, pl. 1, p. 152.)

(2) Voy. plus haut, p. 71.

de ce genre a pu prendre, suivant les fantaisies de l'art ou les convenances de la symbolique, tantôt la forme de trois croissants, tantôt celle de trois jambes.

Un autre symbole dont l'histoire fait peut-être comprendre mieux encore comment une image peut subir, dans ses développements, l'influence non plus d'un seul, mais de plusieurs symboles distincts, et réagir à son tour sur la forme de ces derniers par un vrai phénomène de transmutation, ce sont ces pierres coniques dont la représentation figurée joue un rôle si important dans l'iconographie des Sémites occidentaux. Nous savons qu'elles servaient de simulacres à la grande déesse, à la fois tellurique et lunaire, adorée sous divers noms par toutes les populations sémitiques. Tacite nous fait connaître qu'Aphrodite était représentée à Paphos par une pierre de ce type, en forme de pyramide (1). Sa description, confirmée par d'autres écrivains antiques, se trouve, pour ainsi dire, illustrée dans des monnaies de Paphos, de Byblos, de Sidon, etc., qui nous font voir des

(1) Tacite dit du simulacre placé dans le sanctuaire de Paphos : *Simulacrum deæ... continuus orbis latiore initio tenuem in ambitu metæ modo exsurgens* (*Hist.* II, 3). — On a découvert des cônes de pierre analogues dans les ruines de la Gigantea à l'île de Malte, ainsi que vers l'emplacement du temple de Tanit à Carthage. (Cf. Fr. Lenormant, dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 130.)

espèces de béthyles coniques, dressés au milieu du sanctuaire.

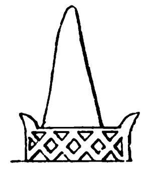


Fig. 75. Pierre sacrée de Byblos.
(*Corpus incript. semitic.*, t. I, fasc. 1, pl. VI.)

Sur d'autres monuments — monnaies, stèles, amulettes — le même symbole se retrouve isolément avec des altérations de forme où se révèle l'influence, l'*attraction* de figures appartenant à un autre ordre d'images.

M. Renan reproduit, dans sa *Mission de Phénicie,* le symbole suivant, emprunté à une pierre qui a été recueillie près de Damas :

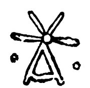


Fig. 76. Pierre de Damas.
(Renan. *Mission de Phénicie*, p. 351.)

« Ce signe, ajoutait M. Renan, est fréquent sur les monuments phéniciens; il paraît venir de l'image d'une personne en prière, non moins fréquente au haut des stèles phéniciennes. »

Nous allons voir que les prétendus « orants » sont tout simplement une forme légèrement altérée de la pierre conique. La parenté de cette dernière avec le simulacre lithoïde de Paphos n'est pas contestable; elle se révèle jusque dans les deux petits cercles qui se voient à droite et à gauche du triangle (1). D'autre part, on reconnaît au premier coup d'œil l'analogie générale de la figure avec certains globes ornithomorphes de l'Asie Mineure à la queue triangulaire, aux ailes allongées et aux cornes rectilignes (voy. au chap. suiv.).

Le secret de cette double ressemblance se dévoile dans la gravure d'un cylindre moabite publié par M. de Vogué et que M. J. Menant fait remonter aux origines de l'art phénicien (1).



FIG. 77. Cylindre moabite.
(DE VOGUÉ. *Mél. d'archéol. orient.*, p. 89.)

Il y a là sans contredit, à l'état isolé, les deux symboles qui se sont amalgamés sur la pierre de Damas, c'est-à-dire le cône et le globe ailé, l'un planant sur l'autre, avec la même paire de petits cercles qui flanquent les côtés du cône.

(1) Voy. plus haut le béthyle de Paphos (fig. 35, p. 116).

Une autre combinaison, assez répandue sur les monuments d'origine phénicienne, montre, sur la pointe du béthyle, ou plutôt de sa représentation triangulaire, une barre horizontale dont le milieu supporte un disque ou une anse.

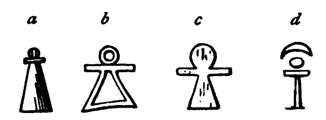


FIG. 78. Cônes ansés (1).

Il me semble difficile de contester la ressemblance du cône sémitique ainsi modifié avec le symbole égyptien de la croix ansée ou clef de vie. Élargissez quelque peu la base de celle-ci ou rétrécissez la base de celui-là, et vous obtiendrez des images identiques.

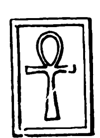


FIG. 79. Clef de vie.
(LEPSIUS. *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 86.)

(1) *a*. Sur une monnaie de Paphos, *Corpus inscript. semitic*, t. I, fascicule 1, p. 6.

b. Sur une monnaie de Carthage. (BARCLAY V. HEAD. *Coins in the British Museum*, pl. XXXV, n° 38.)

c. Sur des intailles de Sardaigne. (J. MENANT. *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II. Paris, 1886, pp. 256 et 258.)

d. Sur un cachet phénicien. (*Idem*, p. 234.)

C'est au point qu'on ne peut préciser auquel des deux symboles se rattachent certaines figures intermédiaires, comme par exemple la représentation de l'objet dressé en arrière du personnage principal dans le célèbre sceau d'Abibal, père d'Hiram (fig. 78 *d*). L'étroitesse de la base rappelle la clef de vie, mais le disque, encadré du croissant, qui tient la place de l'anse, ainsi que la position de l'objet sur le sol, font plutôt songer à une modification de la pierre conique.

Comment expliquer cette ressemblance de formes, sinon par l'attraction qu'un des deux symboles aura exercée sur l'autre? Or, ce n'est pas assurément la clef de vie qui a pu se former sous l'inspiration du cône sacré, s'il faut en juger par leur âge relatif. Il y avait des croix ansées sur les monuments de l'Égypte, longtemps avant que les Phéniciens eussent appris à manier le ciseau, peut-être même avant que les Sémites fussent arrivés sur les bords de la Méditerranée.

On a voulu reconnaître tour à tour, dans la croix ansée, un nilomètre (Plucke), une clef servant à régulariser les inondations du Nil (Zoëga), un vase placé sur un autel (Ungarelli), une dégénérescence du globe ailé (Lajard), un phallus (Jablonski), le pagne dont les Égyptiens s'entouraient en guise de ceinture (Sayce). Mais, quant à sa signification, il n'y a aucun dissentiment.

Dans l'écriture hiéroglyphique, elle forme un idéogramme qui rend le son *anχ* et qui signifie *vivre, vivant* (1). Dans les monuments figurés, elle paraît servir d'instrument aux dieux pour éveiller les défunts à une vie nouvelle. Un bas-relief de la XII[e] dynastie, qui montre la déesse Anuke-t présentant la clef de vie aux narines du roi Usertesen III, est accompagné de cette inscription : « Je te donne la vie, la stabilité, la pureté, comme Ra éternellement ».

Il en résulte que la croix ansée représentait chez les Égyptiens la vie conçue au sens le plus large, le plus abstrait (2). Mais la dispensation de la vie n'est-elle pas précisément une des attributions essentielles de la grande déesse tour à tour vierge et mère, meurtrière et féconde, qui apparaît chez toutes les nations sémitiques comme la personnification la plus haute de la nature sous sa double face cruelle et bienfaisante?

Plaute ne fait que traduire la conception phé-

(1) Ém. Coemans. *Manuel de langue égyptienne*. Gand, 1887, 1re part., p. 46.

(2) Peut-être représentait-elle symboliquement le germe vital, l'étincelle de vie; en effet, sur certains monuments, elle semble projetée hors de la main divine vers les narines du défunt, et, dans un bas-relief du nouvel Empire, on voit Horus et Toth versant d'une burette, sur la tête du roi Aménophis II, des clefs de vie entrelacées en forme de chaîne. (Champollion. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. I, pl. XLV, f. 1.)

nicienne, quand il définit Astarté dans le quatrième acte du *Mercator* :

Diva Astarte, hominum deorumque vita, salus,
Rursus eadem quæ es pernicies, mors, interitus.

Parmi les Assyro-Babyloniens, Nanat-Anaïta est appelée « force des vivants (1) », — Zarpanit reçoit le nom de « génératrice » par excellence (2); — Allat garde jalousement, dans le monde souterrain, la source de vie qui rendrait l'existence aux défunts (3). — Une inscription qui accompagne l'image d'une déesse, probablement Istar, sur un cylindre mésopotamien, s'exprime de la sorte : « O toi qui es adorable, qui donnes le salut, la vie, la justice, vivifie mon nom (4) ». — Enfin, bien que Tanit, la *Virgo cœlestis* de Carthage, assimilée à Junon par les Romains, soit généralement regardée comme présentant le côté vierge et austère d'Astarté, il est probable qu'elle a réuni le double caractère de ses congénères sémitiques (5). Sur une stèle de Carthage,

(1) De Vogüé, dans le *Journal Asiatique* de 1867 (t. X, 6e sér.), p. 122.

(2) G. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1886, p. 141.

(3) A. H. Sayce. *Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, pp. 221 et suiv.

(4) J. Menant. *Op. cit.*, t. I, p. 196.

(5) Ph. Berger. *Représentations figurées des stèles puniques,* dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 123.

elle est représentée dans un fronton triangulaire avec un enfant sur le bras, et la figure géométrique qui lui sert de symbole s'associe fréquemment à des fleurs de lotus (1), qui sont des fleurs de vie, des représentations symboliques de la matrice universelle.

Dans ces conditions, le cône sacré devait forcément acquérir, parmi les Sémites, la même valeur que la croix ansée chez les Égyptiens, comme symbole de vie, voire comme talisman d'une haute puissance, en dehors même de la signification phallique que comportait la forme triangulaire du signe (2).

D'autre part, la croix ansée, ainsi que l'attestent les monuments, n'avait pas tardé à se propager avec les principaux symboles de l'Égypte, chez les Phéniciens d'abord, puis dans tout le restant du monde sémitique. On l'a retrouvée sur des bas-reliefs, des tombeaux, des poteries, des bijoux, des monnaies, dans toute la région qui s'étend de la Sardaigne à la Susiane en passant par le littoral de l'Afrique, Chypre, la

(1) PH. BERGER. *Idem.*, p. 124.

(2) M. Renan a relevé, parmi des inscriptions de Gebal et de Sidon, aux environs de Tyr, de nombreux triangles isocèles renversés, qu'il croit avoir été en rapport avec le culte d'Astarté; c'est la même image que M. Schliemann a observée sur la *vulva* de la Vénus troyenne. (RENAN. *Mission de Phénicie.* Paris, 1864, pp. 523, 649-653. — SCHLIEMANN. *Ilios,* fig. 226.)

Palestine et la Mésopotamie. Partout elle semble avoir eu une signification religieuse ou prophylactique; peut-être est-ce le signe analogue au *thau,* dont est marqué, dans la vision d'Ézéchiel, le front des justes qui seront épargnés (1). Sur certains monuments, les personnages divins ou sacerdotaux la tiennent à la main, comme en Égypte (2); ou encore elle est associée, ainsi que nous l'avons vu (pl. V, fig. *b*), à l'arbre sacré et à la fleur de lotus.

Ainsi, contact fréquent; ressemblance de signification et peut-être d'usage; enfin, possibilité de passer d'un symbole à l'autre sans altération considérable de leur physionomie respective, — en faut-il davantage pour expliquer que les populations phéniciennes, possédant ainsi deux signes pour exprimer l'idée de vie en tant que dispensation surnaturelle, aient cherché à fondre ces figures dans une troisième qui conservât les traits essentiels de son double antécédent? Ce qui serait étrange, c'est qu'elles eussent omis de le faire.

A une époque ultérieure, n'avons-nous pas vu les premiers chrétiens d'Égypte adopter à leur tour la croix ansée, non pas seulement pour remplacer

(1) Ézech., IX, 4.

(2) Raoul Rochette. *Sur la croix ansée asiatique,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XVII, pp. 375 et suivantes, pl. XVII, 2e part.

la forme grecque ou latine de la croix, mais encore pour figurer le monogramme du Christ que leur avaient transmis les Grecs? Cette dernière identification implique une altération des deux signes en présence, bien autrement sensible que la modification nécessaire pour fusionner la croix ansée avec le symbole d'Astarté (1).

Il convient de mentionner une coïncidence qui, bien que toute fortuite, a pu favoriser également le rapprochement du cône sacré et de la clef de vie. Les monuments égyptiens offrent parfois, devant l'image de la divinité qu'on y invoque, un triangle isocèle placé au dessus d'une croix ansée. Ces deux signes superposés, qui se lisent *ti an*χ, rendent la prière : « Donne la vie (2) ». Or, tel est précisément, comme nous venons de le voir, le vœu qu'Astarté et ses émules avaient surtout pour mission d'exaucer chez les Sémites.

On fera peut-être observer que les Phéniciens ne savaient pas lire les hiéroglyphes. Cette assertion ne doit pas être formulée d'une façon trop absolue, car enfin c'est de l'écriture égyptienne que dérivent les caractères mêmes de l'alphabet phénicien. En outre, dans le cas qui nous occupe

(1) Voy. plus haut, fig. 70, p. 221.
(2) EUG. RÉVILLOUT, dans la *Gazette archéologique* de 1888, p. 3.

comme dans les cas analogues, il ne devait pas manquer d'interprètes, marins, trafiquants, soldats, voyageurs de toute catégorie, pour expliquer aux populations du littoral méditerranéen le sens des petites légendes graphiques qui se répandaient, avec les scarabées, les bijoux, les amulettes de l'Égypte, dans tout le monde oriental et sémitique. L'imagination locale faisait le reste, et ainsi la symbolique populaire se trouvait dotée d'un type nouveau (1).

Il est assez curieux que cette influence de la croix ansée sur les représentations figurées de la pierre conique, se retrouve jusque chez les Grecs.

Les grandes déesses du littoral asiatique pénétrèrent de bonne heure dans le panthéon de la Grèce, sous leur double forme de divinités vierges et guerrières comme Artémis, voluptueuses et fécondes comme Aphrodite. Avec leurs cultes s'introduisirent leurs symboles, en particulier la pierre conique, qui avait déjà son équivalent dans les cippes grossiers des simulacres pélasgiques (2). Sous l'influence du génie grec, le cône sacré ne tarda pas à se développer

(1) Il est à noter que notre signe astronomique de la planète Vénus est une véritable croix ansée.

(2) Max. Collignon. *Mythologie figurée de la Grèce antique,* pp. 10 et suivantes.

dans une direction qui le rapprochait de la silhouette humaine. On trouve parmi les terres cuites de Béotie une sorte de cône avec une ébauche de tête et des rudiments de bras, qui représente une déesse, Aphrodite ou Harmonia.

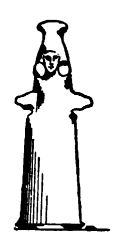


FIG. 80.
(*Gazette archéologique*, 1876, p. 68.)

Il y a là incontestablement le passage du cône sacré à la forme humaine. Mais François Lenormant cite, comme plus ancien, un exemplaire où l'on voit simplement le cône avec des rudiments de bras (1). On peut se demander si ce sont bien là des bras et même si ces informes moignons ne préexistaient pas à toute intention de retrouver dans cette figure la physionomie humaine. J'inclinerais d'autant plus à chercher ici la trace d'une modification due à l'influence de la croix ansée, qu'un autre type du panthéon classique nous reporte plus directement encore à l'image du

(1) FR. LENORMANT, dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 68.

symbole égyptien. C'est l'Artémis d'Éphèse qui, avec sa tête nimbée, ses avant-bras en saillie aux deux côtés du corps, ses membres inférieurs étroitement emprisonnés dans une gaine, rappelle d'une façon frappante une clef de vie en quelque sorte anthropomorphisée.



FIG. 81. Artémis d'Éphèse.
(P. DECHARME. *Mythologie de la Grèce antique*, fig. 145).

Si étrange que cette assimilation puisse paraître au premier abord, elle trouve sa contre-épreuve dans une amulette, sans doute d'époque assez basse, recueillie sur les ruines du Sérapéum, à Alexandrie.

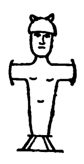


FIG. 82.
(*The Antiquary*, 1881, p. 98.)

Il y a là, très probablement, non plus une représentation de l'Artémis nourricière, modifiée par l'intervention de la clef de vie, mais une croix ansée, altérée au contact des simulacres de l'Artémis éphésienne ou de quelque déesse analogue.

L'influence de la clef de vie se retrouve encore dans l'image suivante d'un hermès consacré au Mercure chtonien, dieu de la fécondation et de la mort.

ΕΡΜΑΟ ΧΘΟΝΙΟΥ

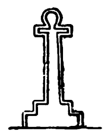


FIG. 83.
(*Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-let.*, t. XVII, 2e partie, pl. IX, fig. 12.)

M. Raoul Rochette signale une autre stèle de la même forme dans une inscription de Thessalie relative à des jeux funèbres (1).

La combinaison de la croix ansée avec le cône sacré semble avoir pénétré jusque dans l'Inde, si l'on peut tirer cette conclusion d'une figure

(1) RAOUL ROCHETTE. *Sur la croix ansée asiatique.* Loc. cit., pl. IX, fig. 11.

énigmatique qui s'observe parmi les symboles gravés à Amaravati, sur les pieds du Bouddha (fig. 84 *a*).



Fig. 84 (1).

A vrai dire, le disque ou l'anse ovale qui couronne le cône est remplacé, dans le symbole bouddhique, par une anse triangulaire ou un second cône tronqué, placé en sens inverse. Mais cette différence est une présomption de plus en faveur de notre thèse. En effet, c'est précisément cette substitution d'une anse triangulaire à une anse ovale qui caractérise la croix ansée de l'Inde ou du moins la figure que des indianistes ont rattachée au symbole égyptien de la clef de vie (fig. 84 *b*), parvenu dans l'Inde à travers la Syrie et la Perse.

Le symbole d'Astarté, ainsi modifié sous l'influence de la clef de vie, semble avoir poursuivi son développement, parmi les peuples sémitiques, dans une double direction.

(1) *a*. Voy. au frontispice. — *b*. Sur un lingot d'argent. (Edw. Thomas, dans la *Numismatic Chronicle*, t. IV (nouv. sér.), pl. XI.)

D'une part, sur les stèles de Carthage consacrées à Tanit, les deux extrémités de la barre qui s'allonge entre l'anse et le cône se redressent le plus souvent à angle droit.

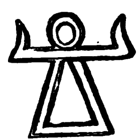


FIG. 85.
(*Corpus inscr. semitic.*, fasc. IV (1889), tab. LII, fig. 138.)

D'autre part, il faut remarquer qu'à Chypre et en Asie Mineure la base du triangle disparaît entièrement.

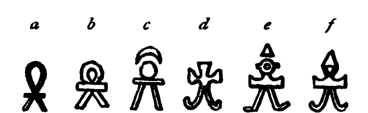


FIG. 86 (1).

(1) *a*. Sur une monnaie de Cilicie. (GESENIUS. *Scripturæ Phœniciæ Monumenta,* tab. XXXVII.)

b. Sur une monnaie de Chypre. (DE LUYNES, *Numismatique et Inscriptions cypriotes*. Paris, 1852, pl. V, fig. 12.)

c. Sur une stèle votive de Carthage. (PH. BERGER, dans la *Gaz. archéol.* de 1876, p. 125.)

d. Sur un cachet hettéen. (PERROT et CHIPIEZ. *Op. cit.*, t. IV, fig. 384.)

e et *f*. Sur un cylindre hettéen. (TYLER, *Babylonian and Oriental Record,* t. I, nº 10, p. 151. Londres, 1887.)

C'est à peine si, dans ces figures, on retrouve encore la silhouette du cône primitif. Toutefois, les écrivains les plus compétents qui se sont prononcés à ce sujet, MM. Lenormant, Berger, Tyler, Perrot, etc., n'ont pas hésité à y reconnaître le symbole d'Astarté-Tanit. Mais, ici, il s'est trouvé un égyptologue qui a perdu patience. M. Eug. Révillout, le savant professeur de l'École du Louvre, fait observer que ces figures étaient simplement la reproduction plus ou moins altérée d'un caractère égyptien : le signe *sa*, qui signifie « protection » (fig. 87 *a*). — De même, à l'en croire, le prétendu « cône sacré avec des bras et avec une tête » ne serait qu' « un autel égyptien de forme vulgaire », une table d'offrandes (fig. 87 *b*).



Fig. 87 (1).

J'estime que M. Révillout n'a pas tort; mais ceux qu'il accuse d'erreur n'en ont pas moins raison. C'est bien, en effet, la grande déesse que symbolisent les cônes ansés, du moins quand ils

(1) Eug. Révillout. *Sur un prétendu sceau hittite,* dans la *Gazette archéologique* de 1888, pp. 1 et suivantes.

apparaissent, sur des stèles, avec des inscriptions dédiées à Tanit; quand ils accompagnent, sur des monnaies, la tête d'Astarté ou quand ils se combinent soit avec le croissant lunaire, soit avec le disque encadré du croissant (fig. 86 *c*). Sur une stèle de Libye, un disque flanqué de deux cornes relevées forme un couronnement au cône (fig. 89), absolument comme il sert de coiffure à une image d'Astarté dans un bronze de Syrie reproduit par MM. Perrot et Chipiez (1). D'autre part, pourquoi se refuser à admettre qu'en reproduisant le vieux simulacre de la déesse phénicienne, déjà altéré par ses emprunts à la clef de vie, l'artiste sémitique a pu faire une part plus large encore à l'imitation des symboles émigrés de l'Égypte ?

M. Révillout, constatant que le signe *f* de notre figure 86 est placé, dans le champ du cylindre hettéen, aux pieds d'une déesse « à oreilles proéminentes, à corps énorme », ne manque pas d'ajouter : « A cette description, tout égyptologue reconnaîtra, à l'instant, la déesse Taouer ou Thouéris, à corps d'hippopotame, à tête soit d'hippopotame, soit de lionne, et ayant devant elle, à ses pieds — c'est la coutume constante — le signe *sa*. »

Ce n'est pas moi qui me permettrai d'y con-

(1) T. III, fig. 26.

tredire. Cependant, comme ni les Hettéens ni les Phéniciens n'ont, que je sache, adoré la déesse Taouer, il est probable que l'auteur du cylindre aura voulu représenter l'une ou l'autre des grandes déesses asiatiques, — à côté de leur symbole ordinaire —, sous des formes prises dans l'imagerie égyptienne; de même qu'en d'autres cas, les artistes phéniciens ont emprunté au type égyptien d'Hathor la physionomie et jusqu'au costume de leur Astarté (1).

Ainsi, les adorateurs de Tanit ont pu, sans le moindre scrupule, redresser les deux branches de leur triangle ansé pour rapprocher cette figure de l'image qu'offre l'autel égyptien. Il ne faut donc pas accepter sans réserve l'explication qui nous fait voir invariablement, dans le développement carthaginois du cône sacré, un essai de représenter Tanit sous des formes humaines. Sans doute, c'est ainsi que, chez les Grecs, les informes simulacres dont on s'était longtemps contenté pour figurer les dieux, commencèrent à se rapprocher du corps humain, et je suis loin de contester que les Sémites n'aient parfois cherché à développer les représentations de leur cône sacré dans le sens de la figure humaine, ou encore à fixer l'image de leurs grandes déesses dans un profil qui rappelait

(1) *Corpus inscript. semitic*, t. I, fasc. I (1881), p. 2.

le symbole conique. Une intention de ce genre se révèle nettement dans une des curieuses figures gravées sur le bandeau d'argent, trouvé à Batna, que M. Renan a décrit et commenté dans la *Gazette archéologique*.

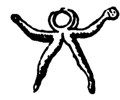


FIG. 88.
(*Gazette archéologique* de 1879, pl. 21.)

Mais c'est là une exception et, dans la plupart des exemplaires qu'on en possède aujourd'hui, l'emblème de Tanit reste une figure géométrique qu'avec la meilleure volonté du monde on ne peut assimiler à une silhouette humaine, même grossièrement ébauchée.

D'autre part, rien n'empêche que la pierre conique, tout en figurant Tanit, n'ait pu servir elle-même d'autel, en même temps que de simulacre, — comme le béthyle phénicien et l'*ançab* arabe, — ou du moins que sa représentation figurée n'ait englobé l'image de l'autel qui lui servait de support dans le sanctuaire. A-t-on remarqué que, sur certaines stèles libyques, le symbole de Tanit paraît formé de deux parties distinctes : le cône proprement dit, avec ses appen-

dices ordinaires, et une espèce de support ou de piédestal?

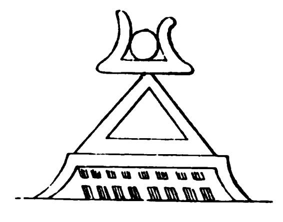


Fig. 89.
(Gesenius. *Monumenta*, tab. 17.)

Dans la plupart des cas, on ne sera pas allé aussi loin; on se sera contenté de relever les deux extrémités de la barre horizontale, — de façon à produire les prétendus avant-bras qui rappellent les deux vases de l'autel égyptien — et qui, sur une stèle de Carthage, sont remplacées par deux caducées, peut-être en vue de symboliser les deux divinités mâles qui formaient, avec Tanit, la grande triade divine des Carthaginois (1).

Je ferai également remarquer que le symbole du cône sacré, après s'être confondu avec la clef de vie, puis transformé en autel, semble s'être combiné à nouveau avec la croix ansée. On voit, en effet, dans un cylindre en hématite, de provenance hettéenne, qui se trouve actuellement à la

(1) Gesenius, tab. 47.

Bibliothèque nationale de Paris, un personnage qui tient l'objet représenté ci-dessous (fig. 90 *a*).

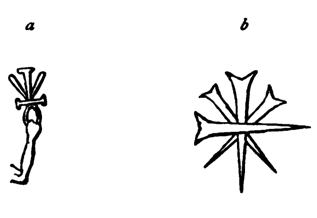


Fig. 90.

Ce signe est incontestablement manié comme une clef de vie; on peut ajouter qu'il en offre les linéaments essentiels. D'autre part, il contient aussi la silhouette de ce qu'on pourrait appeler le symbole de la table ansée. Enfin, on peut se demander s'il ne s'inspire pas également d'une troisième figure encore. Dans son étude, qui date de 1847, M. Lajard avait déjà saisi sa ressemblance avec un signe cunéiforme qui accompagne fréquemment le nom des divinités dans les inscriptions archaïques de la Mésopotamie (fig. 90 *b*) (1).

Le rapprochement est d'autant plus ingénieux qu'on ignorait, il y a près d'un demi-siècle, la

(1) Lajard. *Origine et signification de la croix ansée*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVII, 1re part., p. 361.

signification exacte de ce caractère, reconnu depuis lors comme un idéogramme de la divinité chez les Assyriens. Il est très possible que, par son association constante avec le nom des dieux, ce signe ait pu acquérir, même en dehors de la Mésopotamie, une valeur générale de symbole ou de talisman, et que, par suite, on ait désiré en retrouver l'image dans l'objet destiné à figurer la clef de vie, en même temps qu'à rappeler le cône sacré ou du moins sa dernière altération. La civilisation récemment exhumée des Hettéens — il ne faut jamais l'oublier quand on s'occupe des cultes ou des arts préhelléniques de l'Asie Mineure — a été le produit complexe d'un mélange entre les influences de l'Égypte et celles de la Mésopotamie, greffées peut-être sur un vieux fonds sémitique, et, en tout cas, imprégnées d'éléments phéniciens.

Toutefois, il y a lieu d'observer qu'une figure identique au signe cunéiforme dessiné plus haut se rencontre parmi les caractères de l'écriture cypriote, caractères qui passent pour plus ou moins apparentés aux hiéroglyphes hettéens; c'est la lettre qui rend le son de la voyelle *a* (1) et qui, sur une monnaie de Chypre, reproduite par le

(1) M. Bréal. *Déchiffrement des Inscriptions cypriotes*, dans le *Journal des savants*, 1877, p. 560.

duc de Luynes, apparaît précisément près de la table ansée.

Fig. 91.
(de Luynes. *Numismatique cypriote*, pl. V, fig. 12.)

Enfin, nous avons vu qu'Istar-Astarté avait aussi pour simulacre un arbre réel ou conventionnel, souvent représenté entre des personnages affrontés. Il semble qu'on pourrait rapprocher indéfiniment une pierre conique d'une plante même conventionnelle, sans qu'il vienne jamais à deux symboles aussi dissemblables l'idée de s'emprunter réciproquement leurs formes. C'est pourtant ce qui est arrivé en Syrie, à en juger par cette amulette, peut-être de fabrication récente, mais d'un type assurément fort ancien (fig. 92 *a*).

a



b

Fig. 92. Amulette syrienne.

Cette image rentre, sans contredit, dans la symbolique de l'arbre sacré. D'autre part, la forme triangulaire dont se rapproche l'objet central (plante, fruit ou feuille), l'anse ou le disque allongé qui surmonte la pointe, les deux petites barres horizontales qui achèvent de lui donner l'apparence d'une croix et surtout d'une croix ansée, se rapportent non moins incontestablement à certaines représentations phéniciennes du simulacre d'Astarté (fig. 92 *b*).

Les barrières entre les règnes n'ont pas la même rigidité dans le symbolisme que dans la nature. Devant le sans-façon avec lequel des objets aussi dissemblables que la pierre conique, le disque solaire, l'oiseau, les cornes, la croix ansée, la table d'offrandes, la silhouette humaine, l'étoile cunéiforme et la plante sacrée en viennent à s'emprunter réciproquement leurs formes et à passer les uns dans les autres, comme des accessoires de féerie, il faut bien conclure qu'aucune hybridation ne répugne à la symbolique, quand il s'agit de sceller le rapprochement des idées ou des croyances par la fusion des images qui les expriment.

CHAPITRE VI.

LE GLOBE AILÉ, LE CADUCÉE ET LE TRIÇÛLA.

I. Le globe ailé hors de l'Égypte. — Le globe ailé des Égyptiens; synthèse du disque, de l'épervier, du bouc et du serpent. — Signification de ce symbole. — Sa migration en Phénicie, en Syrie, en Mésopotamie, en Perse. — Modification de ses formes. — Ses combinaisons ultérieures avec l'image humaine, l'oiseau de proie, l'arbre sacré, le béthyle conique. — Son influence sur certaines représentations figurées de la Grèce et de l'Inde; l'auréole, le foudre, le chakra, etc. — Globes ailés du nouveau monde.

II. Les antécédents du caducée. — Description homérique du caducée. — Transformations du caducée grec. — Le caducée des Phéniciens et des Hettéens. — Enseignes assyriennes, prototypes du labarum. — Le caducée dans ses rapports avec le globe ailé et l'ashêrah. — Caducées hindous.

III. Les métamorphoses du triçûla. — Définition, antiquité et diverses interprétations du triçûla. — Ses rapports avec le trident et la roue. — Sa fusion avec le caducée. — Ses échanges avec le globe ailé, le scarabée, le lotus, le lingam, l'idole de Jagganath, l'arbre du Bouddha. — Le triçûla dans les bas-reliefs de Boro-Boudour. — Le triçûla en Occident. — Résumé.

I.

LE GLOBE AILÉ HORS DE L'ÉGYPTE.

Il n'y a assurément pas beaucoup de traits communs aux diverses images que les anciens Égyptiens se faisaient du soleil, quand ils se le représentaient, suivant les localités, sous la forme d'un disque rayonnant, d'un bouc, d'un bélier,

d'un épervier ou d'un scarabée. Ils n'en trouvèrent pas moins le moyen de condenser toutes ces figures en une seule.

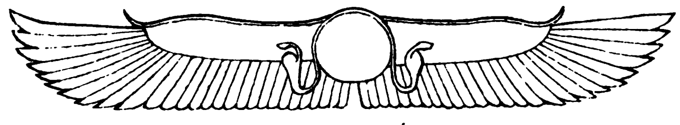


FIG. 93. Globe ailé d'Égypte.
(LEPSIUS. *Denkmäler*, t. III, pl. 36.)

Au disque, devenu un globe, s'accolèrent symétriquement deux uræus ou vipères lovées, dressées sur la queue et parfois coiffées de la couronne. En arrière des uræus, ce globe reçut les ailes largement épandues de l'épervier; au-dessus, s'allongèrent les cornes ondulées du bouc, et de ce mélange hétéroclite sortirent ces globes ailés qui, atteignant leur perfection classique sous la dix-huitième dynastie, ont formé, pendant toute la durée de l'art égyptien, un motif de décoration si original et si gracieux sur les corniches des pylônes et les linteaux des temples.

On a dit, à juste titre, que le globe ailé forme le symbole égyptien par excellence (1). Suivant une inscription d'Edfou, c'est Toth lui-même qui l'aurait fait placer au-dessus de l'entrée de tous

(1) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, p. 604.

les temples, pour commémorer la victoire remportée par Horus sur Set, c'est-à-dire par le principe de la lumière et du bien sur celui de l'obscurité et du mal (1).

Les Égyptiens se sont-ils imaginé que le soleil — ou l'âme du soleil — prenait réellement la forme d'un globe flanqué de serpents, muni d'ailes et surmonté de cornes? Ou bien, après avoir figuré l'astre sous sa forme naturelle, lui ont-ils adjoint des uræus pour symboliser sa souveraineté, des cornes pour rappeler sa force et des ailes pour indiquer son pouvoir de translation à travers l'espace?

Peut-être n'est-il pas nécessaire de se prononcer ici entre les deux systèmes qui se partagent l'opinion des égyptologues. Une troisième explication, qui me semble mieux rendre compte de la formation du globe ailé, en fait le résultat d'une synthèse consciente et voulue entre diverses personnifications du soleil. M. Maspéro lui-même, un des défenseurs les plus autorisés et les plus convaincants de la thèse que les Égyptiens ont commencé par tenir pour réelles les créatures bestiales ou fantastiques dépeintes sur leurs monuments, admet que les prêtres ont pu fabriquer de toutes

(1) H. Brugsch. *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe,* dans les *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 14e année (1868-1869), p. 209.

pièces des figures composites, avec l'intention bien arrêtée d'exprimer l'union d'idées et de symboles distincts (1).

Quand la fondation d'une monarchie nationale amena l'établissement d'un panthéon commun, les dieux les plus rapprochés de signification ou d'attributs furent mis en rapport les uns avec les autres, soit comme membres d'une même famille, soit comme formes diverses du même être. Est-il déraisonnable de supposer que ce mouvement d'unification entre les personnifications locales de la même divinité se soit traduit par la fusion des images qui les représentaient?

Il suffit de feuilleter les beaux volumes publiés par MM. Perrot et Chipiez sur l'*Histoire de l'art dans l'antiquité,* ou de jeter un coup d'œil sur les premières planches de l'atlas annexé par Lajard à son *Introduction à l'étude du culte de Mithra,* pour se convaincre que le globe ailé a été également un des symboles les plus répandus et les plus vénérés dans toute l'Asie antérieure.

La Phénicie en offre de nombreux exemplaires sur des stèles, des bas-reliefs, des cylindres, des bijoux, des patères, des coupes. Fréquemment, le globe ailé y orne, comme en Égypte, le linteau

(1) G. Maspéro, dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. V, p. 97.

des temples. Un des cas les plus curieux, cité par M. Renan dans sa *Mission de Phénicie*, nous est fourni par le linteau d'une église chrétienne, construite à Eddé, près de Gébal, avec les matériaux d'un temple antique. Le globe et les uræus y ont été martelés pour recevoir une croix rouge; au bas se lisent des inscriptions que le savant académicien rapporte au culte d'Adonis (1).

Le globe ailé des Phéniciens se retrouve partout où leur art s'est implanté, à Carthage, en Chypre, en Sardaigne, en Sicile, chez divers peuples de la Palestine. On l'a même relevé sur des sceaux israélites de l'époque la plus ancienne (2), et rien ne nous empêche de supposer qu'il y a peut-être servi — comme le serpent, le taureau ou le veau d'or, et les images idolâtriques dénoncées par les prophètes — à fournir une représentation figurée de Jahveh.

M. Renan va encore plus loin, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, quand il croit découvrir les deux uræus du symbole égyptien dans l'*urim-tummin* ou les deux *urim* que l'Exode décrit, en termes assez obscurs, comme un moyen mécanique de consulter la volonté divine. « Peut-être,

(1) Ernest Renan. *Mission de Phénicie*. Paris, 1864, 1 vol. avec atlas, pp. 227, 241, 857.

(2) Clermont-Ganneau. *Sceaux et cachets*, dans le *Journal Asiatique*, 1883, t. I.

conjecture-t-il, les deux uræus du globe ailé, signifiant l'un *oui,* l'autre *non,* s'agitaient-ils au moyen d'un ressort caché derrière le disque (1). » Je laisse naturellement à l'éminent écrivain toute la responsabilité de cette théorie, qu'on peut difficilement contrôler sans être à la fois égyptologue et hébraïsant. En tout cas, rien ne prouve que les Israélites aient directement apporté d'Égypte le type de leur globe ailé; celui-ci reproduit plutôt, comme le reconnaît, au reste, M. Renan, les formes de l'art phénicien.

A la vérité, les globes ailés de la Phénicie s'efforcent souvent de reproduire le type classique de l'Égypte, mais toujours avec des divergences qui permettent aisément d'établir la distinction. Tantôt les uræus semblent sortir de l'arc inférieur du globe, si bien que les appendices supérieurs peuvent figurer autant les queues des vipères que des cornes de bouc, comme en Égypte.



Fig. 94. Globe ailé de Phénicie.
(Renan. *Mission de Phénicie,* pl. XXXII.)

Tantôt ces appendices sont remplacés par une touffe de plumes qui représente peut-être un fais-

(1) *Histoire du peuple d'Israël.* Paris, 1887, t. I, p. 276.

ceau de rayons, surtout quand elle se reproduit en forme de queue au-dessous du globe

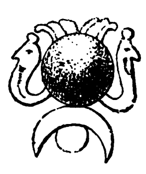


FIG. 95. Globe phénicien à uræus sans ailes.
(RENAN. *Mission de Phénicie*, pl. LV.)

Tantôt encore les ailes se recourbent vers le bas, comme dans certains types archaïques du symbole égyptien (1). Enfin, dans quelques cas, le globe ailé emprunte plutôt les formes que nous allons rencontrer dans l'Asie Mineure et dans la Mésopotamie (2).

Il est assez difficile, en l'absence de documents positifs, de déterminer exactement la signification que les Phéniciens attachaient à ce symbole. Il est plausible qu'on doive y voir une représentation solaire. Toutefois, d'après ce que nous connaissons de la religion phénicienne, elle comportait moins le culte direct de l'astre que celui des personnages mythiques dans lesquels s'étaient incarnés les principaux aspects de la puissance solaire (3).

(1) PERROT et CHIPIEZ. T. III, fig. 23, 305, 546.

(2) J. MENANT. *Les pierres gravées de la Haute-Asie*. Paris, 1886, t. II, p. 223.

(3) C.-P. TIELE. *Histoire des anciennes religions des peuples sémitiques*. Paris, 1882, chap. III.

Les Phéniciens ont fréquemment combiné le globe ailé avec d'autres symboles équivalents. C'est une de ces combinaisons que je crois retrouver dans une figure assez bizarre, peinte sur un vase découvert à Citium, dans l'île de Chypre, par le général de Cesnola.



Fig. 96. Vase de Citium.
(Perrot et Chipiez, t. III, fig. 518.)

Les savants auteurs de l'*Art dans l'antiquité* se demandent, à propos de cette image : « Faut-il l'appeler colonne, stèle ou palmette? (1) » — A en juger par ses traits les plus saillants — les feuilles médianes, le fleuron terminal, les deux

(1) T. III (*Phénicie*), p. 706.

paires de volutes qui coupent la figure en sens inverse, enfin et surtout sa position entre deux animaux affrontés, qui, dressés sur les pattes de derrière, semblent chercher à atteindre de la gueule les extrémités du fleuron,— tous ces détails paraissent révéler l'intention de représenter l'arbre sacré de la Phénicie dans sa forme si conventionnelle et avec ses accessoires si caractéristiques.



FIG. 97. Arbre sacré de Phénicie.
(LAJARD. *Mithra*, pl. LIV A, fig. 3.)

D'autre part, l'image se termine, en bas, par une véritable queue pennée, qu'on dirait empruntée à un globe ailé de l'Asie antérieure; les feuilles médianes peuvent être prises pour des ailes; les volutes inférieures font songer aux appendices obliques du disque assyrien, qui se termine en boucle; enfin, les volutes supérieures reproduisent la banderolle qui surmonte certains exemplaires du globe mésopotamien (1).

(1) Sir G. Rawlinson, décrivant le type le plus répandu de l'arbre sacré chez les Assyriens, compare l'espèce de chapiteau ionique renversé qui supporte la palmette terminale à « la banderolle surmontant ordinairement le globe ailé » (*The five great Monarchies of the Ancient Eastern World*. Londres, 1862-1867, t. II, p. 236).

En résumé, il n'y manque que deux choses pour en faire un globe ailé : ce sont le globe et les ailes. Cependant, — dût-on s'écrier que je tente de faire un civet sans lièvre, — je ne puis m'empêcher de soutenir que jamais ne s'est mieux révélée, sous le pinceau d'un décorateur oriental, l'obsession du globe ailé.

On peut encore citer, comme exemple de la même obsession, la pierre gravée de Damas, où j'ai montré plus haut la fusion du globe ailé avec le cône sacré des Sémites (1). Si ce cône représente la grande déesse de la nature, regardée elle-même comme l'épouse du Baal solaire que symbolise le globe ailé, on peut se demander jusqu'à quel point la soudure des deux symboles n'a pas pour but d'accentuer encore la représentation figurée de cette union mythique.

A plus forte raison, la même interprétation s'appliquera-t-elle à la figure de Citium, si l'on consent à y reconnaître une pénétration réciproque du globe ailé et de l'arbre sacré, que nous avons vus si fréquemment placés l'un au-dessous de l'autre dans les monuments symboliques de l'Asie antérieure.

Au nord de la Phénicie, en pleine Asie Mineure

(1) Voy. plus haut, fig. 76, p. 227.

— chez ces Khétas ou Hettéens dont les monuments révèlent toute une civilisation à peine soupçonnée il y a trente ans, — le globe ailé, revenu à l'état de disque, s'observe, associé à des sujets religieux, sur des cachets, des stèles, des dalles sculptées et des bas-reliefs. Mais il y est traité d'une façon assez lourde et incorrecte, parfois déformé jusque dans ses détails essentiels. Le globe devient plus indépendant des ailes; celles-ci, dans certains cas, lui servent de support plutôt que d'appendices (1); il passe aussi à une étoile inscrite dans un cercle.

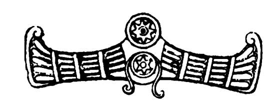


FIG. 98. Disque ailé d'Asie Mineure.
(LAJARD. *Mithra*, pl. I, fig. 21.)

Je n'insisterai pas sur ces variations, dont l'intention nous échappe. Peut-être dérivent-elles de tentatives pour adapter le symbole étranger à des croyances locales; peut-être faut-il simplement les attribuer à une fantaisie ou à une méprise de l'artiste indigène s'attaquant à des modèles étrangers. On s'accorde, en effet, à reconnaître que l'art hettéen, comme l'art de la Phénicie, a tiré ses inspirations de l'Égypte et de l'Assyrie.

(1) PERROT et CHIPIEZ, t. IV, fig. 356.

Descendant vers la Mésopotamie, nous trouvons le disque ailé au premier rang des symboles relevés sur les bas-relief et les cylindres de l'Assyrie et de la Chaldée. Tantôt il y plane au-dessus des rois et des prêtres, tantôt il y préside à des scènes d'adoration et de sacrifice. Les formes qu'il affecte offrent de nombreuses variantes, mais celles-ci peuvent presque toutes se ramener à deux types :

L'un présente un disque coiffé d'une banderolle dont les extrémités, s'enroulant par le haut, produisent l'effet de deux cornes, non pas allongées comme dans le symbole égyptien, mais recourbées à la façon d'un chapiteau ionique renversé. Au-dessous du disque, qui parfois se transforme en rosace ou en rouelle, une queue pennée s'ouvre en éventail, entre deux appendices ondulés ou légèrement courbés, qui s'abaissent obliquement de l'arc supérieur.

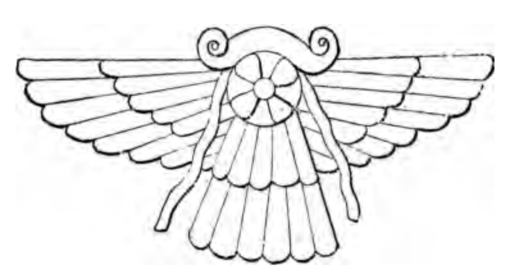


FIG. 99. Disque ailé d'Assyrie.
(LAYARD. *Monuments of Nineveh*, 1re sér., pl. VI.)

L'autre type se distingue par la présence d'un génie anthropoïde, inscrit dans le disque, entre les ailes, de telle façon que les cornes semblent sortir de sa mitre et que la queue pennée lui forme une jupe à volants plissés (1). Suivant la nature des scènes où apparaît ce personnage, tantôt sa main droite est levée dans une attitude de protection ou de bénédiction, tantôt il tient une couronne ou un arc; tantôt, assumant l'attitude belliqueuse qui convient surtout aux divinités de l'Assyrie, il décoche une flèche à triple dard (2).

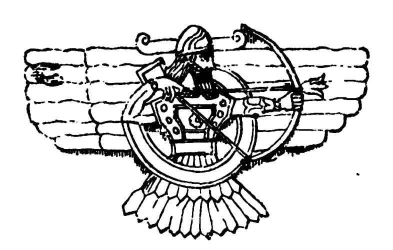


FIG. 100. Disque ailé anthropoïde.
(LAYARD. *Monuments of Nineveh*, 1re sér., pl. XIII.)

Les textes cunéiformes révèlent que, dans ces variétés du globe ailé, il ne s'agit plus exclusive-

(1) Suivant M. Léon Heuzey (*Revue archéologique*, 1887, p. 256), ces prétendues jupes plissées et tuyautées du costume assyrien ne sont qu'une étoffe frangée, à longues mèches de laine, drapée autour du corps à la façon d'un châle.

(2) G. RAWLINSON. *The five great Monarchies*, t. II, p. 235.

ment d'un emblème solaire, et que nous sommes devant l'image d'une divinité à la fois plus abstraite et plus anthropomorphique que le soleil : Assour à Ninive, Bel ou Ilou à Babylone. Peut-être même cette image a-t-elle servi à exprimer l'idée générale de divinité, si l'on en juge par l'importance qu'elle a prise dans l'art religieux de la Mésopotamie; parfois, en effet, elle y remplace le disque simple, le croissant, la rouelle, la croix, l'étoile et les autres symboles qui, dans le champ des plus anciens cylindres, se montrent au-dessus des personnages divins, des autels, des pyrées, de l'arbre sacré, etc.

Cependant, les disques ailés du bassin de l'Euphrate, comme ceux de la Phénicie et de l'Asie Mineure, ont bien leur point de départ dans la vallée du Nil. C'est là seulement qu'ils peuvent être ramenés à leurs éléments simples et intelligibles : le disque, l'épervier, le bouc, les serpents. De plus — alors qu'en Égypte le globe ailé s'observe sur les monuments dès la sixième dynastie (1) — on le chercherait vainement en Mésopotamie sous le premier empire chaldéen et même sous le premier empire assyrien (2).

(1) Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, t. II, Bl. 12, fig. 116, 123, 135, 136.

(2) Voyez le classement établi par M. J. Menant dans son précieux ouvrage sur *Les pierres gravées de la Haute-Asie.*

C'est seulement à partir des Sargonides qu'il apparaît sur les cachets et les bas-reliefs. La fondation de Khorsabad marque, du reste, au dire de M. Layard, l'époque où se montrent pour la première fois, dans l'art assyrien, le scarabée, la clef de vie, la fleur de lotus et les autres symboles empruntés à l'Égypte (1).

Même la découverte du globe ailé sur des monuments plus anciens de la Mésopotamie ne serait pas encore un argument contre la provenance égyptienne du symbole. Les révélations de l'assyriologie ont singulièrement reculé le commencement des relations entre l'Égypte et la Chaldée. Ces rapports semblent dater, pour le moins, de Naram-Sin, le fils de Sargon, qu'une tablette de Nabounid, confirmée par divers calculs chronologiques, fait régner dans le pays d'Accad au trente-huitième siècle avant notre ère (2). Quelques savants les font même remonter aux *patesi* de Telloh, dont les monuments, découverts par M. de Sarzec, sont peut-être contemporains de la quatrième dynastie égyptienne (3).

(1) Layard. *Nineveh and its remains,* Londres, 1848-49, t. II. pp. 213-214.

(2) A. H. Sayce. *Religion of the ancient Babylonians.* Londres, 1887, pp. 21 et 137.

(3) Terrier de la Couperie, *An unknown King of Lagash,* dans le *Babylonian and Oriental Record* d'août 1890, pp. 193 et suivantes.

S'il est un fait surprenant, c'est que les principaux symboles de l'Egypte n'aient pas pénétré plus tôt dans l'imagerie chaldéenne. Ils ont dû, en effet, se répandre bien avant la constitution de l'empire assyrien, avec les ivoires, les cachets, les bijoux qu'apportaient d'Égypte les armées et les caravanes — témoin les nombreux scarabées au cartouche de Totmès III et d'Aménophis III, retrouvés de nos jours dans le bassin du Tigre (1).

Plusieurs savants, entre autres MM. G. Rawlinson et J. Menant, se sont demandé si le disque ailé de la Mésopotamie n'avait pas son prototype dans l'oiseau sacré aux ailes déployées, qu'on promenait dans les processions religieuses et qui couronne déjà les enseignes sculptées à Telloh (2). Il est très vrai que le disque mésopotamien, grâce à la présence d'une queue pennée, offre une physionomie ornithomorphe beaucoup plus accentuée que celle du globe ailé de l'Égypte. Mais cette similitude, s'il y a quelque raison de soutenir que les symboles équivalents tendent à se fondre, est tout simplement un résultat de l'importance antérieurement attribuée en Mésopotamie à la représentation de l'oiseau sacré. Ailleurs (3),

(1) Layard. *Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, chap. XII.
(2) J. Menant. *Pierres gravées*, t. II, p. 17.
(3) Id., *ibid.*, t. II, p. 18.

M. Menant ne constate-t-il pas une vague analogie entre la combinaison des lignes qui se croisent dans la silhouette du disque ailé et le groupement de traits cunéiformes qui présente l'idéogramme de la divinité suprême sous la forme d'une étoile à huit pans? Ici encore, la ressemblance générale de la silhouette prouve, non que le signe cunéiforme a engendré le symbole du disque ailé, mais que parfois celui-ci s'est, en quelque sorte, coulé dans le moule du signe employé à rendre l'idée de la divinité; de même qu'en Égypte il a emprunté le galbe d'un autre emblème solaire : le scarabée volant (1).

Quoi qu'il en soit, le principe même de l'image ornithomorphe est incontestablement d'origine égyptienne. C'est l'Égypte seule qui a pu donner aux Assyriens l'idée d'introduire, dans la représentation de l'oiseau divin, le globe, les uræus et les cornes. S'il restait quelque doute à cet égard, il serait levé par l'examen des formes intermédiaires qui servent de transition graduée entre les globes ailés des deux pays.

On a voulu voir dans les traits rectilignes, termi-

(1) M. Gaidoz pense même que le scarabée pourrait bien avoir été le prototype du globe ailé (*Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, Paris, 1886, p. 53). Il me semble que la ressemblance des deux symboles s'explique bien mieux par l'hypothèse d'une origine indépendante et d'un rapprochement ultérieur.

nés en boule, qui servent d'appendices inférieurs à quelques disques ailés d'Assyrie, l'équivalent des pattes, qui tiennent un anneau dans les représentations du vautour ou de l'épervier égyptien. Il n'y aurait rien d'étrange à ce que, empruntant les ailes de l'oiseau sacré, le globe ornithomorphe lui eût également pris ses pattes. Toutefois, dans la grande majorité des disques asiatiques, ces traits sont ondulés ou recourbés et dérivent incontestablement des uræus égyptiens, comme on peut s'en assurer par le rapprochement des deux figures ci-dessous.

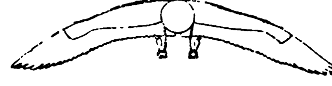


FIG. 101. Globe égyptien.
(LEPSIUS. *Denkmäler*, t. II, fig. 136.)

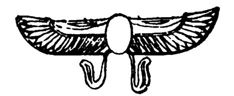


FIG. 102. Globe mésopotamien.
(LAJARD. *Mithra*, pl. XXXVI, fig. 13.)

Reste à expliquer comment le symbole égyptien du soleil est devenu, en Mésopotamie, la représentation figurée du dieu suprême. Sir G. Rawlinson suppose que les Assyriens ont tracé un cercle pour signifier l'éternité, puis qu'ils y ont ajouté des ailes pour exprimer l'omniprésence, et inséré une figure humaine pour symboliser la suprême sagesse (1). Il est possible, bien

(1) G. RAWLINSON. *The five great Monarchies*, t. II, p. 231.



que nous manquions de renseignements à cet égard, qu'une interprétation analogue ait été appliquée dans les écoles sacerdotales de Babylone et de Tyr, à l'époque de spéculation métaphysique où Sanchoniathon définissait, comme un symbole du mouvement perpétuel, la double paire d'ailes de certaines figures divines empruntées par la Phénicie à l'art de la Mésopotamie ou de l'Égypte. Mais des intentions aussi raffinées se chercheraient vainement chez les premiers artistes assyriens qui façonnèrent les disques ornithomorphes et anthropoïdes. Il est bien plus probable que, sous l'influence envahissante de la symbolique et de l'art égyptiens, ils se bornèrent à copier, pour représenter leur dieu suprême, le symbole qui, dans l'imagerie de leurs voisins, leur semblait exprimer l'idée équivalente.

En Égypte même, le soleil apparaissait, depuis longtemps, comme la manifestation essentielle, la face visible, la « prunelle » du dieu unique. Toute la mythologie de l'Égypte, à l'époque de son complet développement, avait fini par devenir, suivant une expression de M. Paul Pierret, un drame solaire (1). Dès lors, il est facile de comprendre que le globe ailé, c'est-à-dire la syn-

(1) P. PIERRET. *Essai sur la mythologie égyptienne* Paris, 1876, p. 15.

thèse des principales images appelées à représenter le soleil dans la vallée du Nil, ait été adopté par les peuples soumis à l'influence de l'Égypte, pour symboliser leurs propres conceptions du divin dans ses plus hautes manifestations.

Là ne devaient pas s'arrêter les destinées du globe ailé.

Nous voyons, par l'accueil que lui firent les Perses, comment les symboles passent d'un peuple à un autre et même d'un culte à un culte rival. Lorsque Cyrus soumit le second empire de Babylone, en 538 avant notre ère, Ahura Mazda, le seigneur omniscient, avait été peut-être exclusivement représenté dans le culte par la flamme des pyrées, ainsi qu'il convenait à un dieu « semblable de corps à la lumière, et d'esprit à la vérité ». Désormais, il empruntera le symbole de Bel et d'Assour : le disque ailé sous l'une des deux formes que lui a données l'Assyrie, mais avec des modifications généralement heureuses. Dans le type anthropoïde, le disque, avec ses appendices inférieurs, devient de plus en plus une ceinture aux bouts flottants. Toute trace de cornes disparaît. Le génie, inscrit dans le cercle, échange la tunique collante et la mitre basse des Assyriens contre la robe à larges manches et la haute tiare des Mèdes. Cependant, l'attitude reste celle d'Assour. Tantôt, planant au-dessus du char

royal, le dieu décoche une flèche aux animaux féroces ou aux ennemis du souverain, tantôt il a la main droite levée et tient de la gauche une fleur de lotus.



FIG. 103. Ahura Mazda.
(LAJARD. *Mithra*, pl. II, fig. 32.)

L'autre type offre également des formes plus élégantes et plus déliées, qui peuvent soutenir la comparaison avec les meilleurs exemplaires de la Phénicie et de l'Égypte. M. Dieulafoy, du reste, a démontré que l'architecture et l'ornementation des Perses se sont fréquemment inspirées de l'art égyptien, pris à ses sources mêmes et non dans ses imitations assyriennes (1).

En Europe, je ne sache pas que le globe ailé se soit rencontré jusqu'ici, sauf dans les îles de la Méditerranée, où il a été directement importé par les Phéniciens. La Grèce ne semble pas lui avoir donné droit de cité, quoiqu'elle se soit ouverte à des symboles asiatiques moins importants ou moins répandus, tels que la croix gammée, le triscèle, le

(1) DIEULAFOY. *L'art antique de la Perse*, 3e part., § IV, pp. 33 et suivantes.

foudre, le lotus. Il s'observe bien à Carthage, sur des monnaies dont la facture révèle l'influence plastique de l'art grec (1). Mais ces pièces se rattachent trop aux religions de l'Asie par leur sujet, leur légende, leurs symboles, pour qu'on puisse les porter à l'actif de la civilisation hellénique.

Celle-ci a, sans doute, connu le symbole du disque ou de la roue solaire. Mais l'art grec était trop anthropomorphique pour prêter des formes contre nature aux incarnations figurées de son idéal divin. Il laissa donc aux monstres les corps monstrueux, et, s'il attacha des ailes aux épaules de quelques-uns de ses génies ou de ses dieux, ce furent de simples accessoires qui n'altérèrent ni les formes, ni les proportions de la physionomie humaine. Quand il emprunta à l'Asie des combinaisons symboliques où figurait primitivement le globe ailé, il l'y remplaça par le foudre, à la fois arme et symbole de son propre dieu suprême, — comme dans ces chapiteaux du temple d'Athênê à Priène où le foudre plane

(1) Duc de Luynes. *Numismatique des Satrapies.* Paris, 1846, pl. I, fig. 1, 2, 3; pl. II, fig. 3, 4, 5. — Barclay V. Head. *Guide to the Coins of the Ancients.* Londres, 1881, pl XI, n° 40, et pl. LIX, n° 33. — Une monnaie d'Iaetia, en Sicile, présente, au revers, un visage humain muni de deux ailes et de trois jambes; mais c'est là un simple enjolivement du triscèle asiatique, devenu, comme nous l'avons vu, l'emblème géographique de l'île aux trois caps.

au-dessus de l'arbre sacré et de ses deux acolytes (voy. plus haut, pl. V, fig. *c* et *e*) (1).

A voir certaines représentations du foudre qui rappellent singulièrement le galbe du globe ailé, on peut même se demander si ce n'est pas au contact de ce dernier symbole que les Grecs auraient transformé en un fuseau ailé (fig. 104 *d* et *e*) le double trident emprunté à l'Assyrie (fig. 104 *a*). En tout cas la transition ou, si l'on préfère, la combinaison des deux symboles se rencontre dans cette numismatique de l'Afrique septentrionale où l'art grec s'est si fortement imprégné de types phéniciens. Ainsi, sur les monnaies de Bocchus II, roi de Mauritanie, on trouve des figures que Lajard rattachait au globe ailé et que M. L. Müller appelle des foudres, mais qui en réalité sont le produit d'un croisement entre ces deux emblèmes (fig. 105 *b* et *c*).



FIG. 104. Combinaison du globe ailé et du foudre (2).

(1) On peut suivre, dans la même planche, la transformation ultérieure de ce détail symbolique, qui, sur le tympan de l'église de Marigny (fig. *g*), devient un double rameau végétal au sommet de l'arbre sacré.

(2) *a* Sur une monnaie de Falère (HUNTER, pl. 27, n° 16).

Il existe bien un type du Jupiter fulminant qu'un syncrétisme tardif a essayé de combiner, dans la plastique comme dans le culte, avec le Baal solaire de Tarse, représenté lui-même par le globe ailé ou plutôt par le dieu ailé de la symbolique perse.



FIG. 105. Monnaie de Tarse.

Mais il ne faut pas oublier que, ici encore, nous sommes en pleine Asie Mineure et que cet hommage de l'art local au grand dieu de la culture hellénique n'a point réagi sur les types de l'Occident.

Même la roue ailée, dont la symbolique de nos arts industriels fait un si fréquent usage, n'apparaît qu'exceptionnellement sur les monuments grecs et romains, si on laisse de côté l'espèce de vélocipède que monte Triptolème; encore, dans ces rares exemples, figure-t-elle simplement comme

b et *c* Sur des monnaies mauritaniennes (L. MÜLLER. *Numismatique de l'ancienne Afrique.* Copenhague, t. III, p. 95, nos 5 et 7).

d Sur une monnaie de Ptolémée Soter (L. MÜLLER. *Op. cit.,* t I, p. 141, no 371).

e Sur une monnaie de Syracuse (BARCLAY V. HEAD. *Coins in the British Museum,* pl. 35, fig. 30).

abréviation de char ou comme symbole de mouvement, et, dans aucun cas, elle ne peut se rattacher à la rouelle ailée, qui, sur certains monuments asiatiques, dérive du globe égyptien (1).

D'autre part, l'influence plastique du globe ailé semble s'être étendue bien au delà des figures dans lesquelles nous le retrouvons plus ou moins textuellement reproduit. M. Gaidoz a signalé certaines représentations d'Ixion sur la roue, qui pourraient bien avoir été empruntées au type du dieu assyrien inscrit dans le disque (2). — Peut-être faut-il rattacher à la même origine l'auréole que les chrétiens ont empruntée à l'art classique pour en entourer la tête ou le corps de leurs personnages surhumains.

Sans doute, l'idée première de la *gloire* a pu être directement fournie par certains aspects du soleil. Velleius Paterculus rapporte que, « au moment où Auguste entrait à Rome, on vit l'arc du soleil, symétriquement arrondi autour de sa tête, lui former une couronne de la couleur de l'arc-en-ciel ». Mais il n'en est pas moins vrai

(1) Voy., dans les *Monuments inédits* de Raoul Rochette (Paris, 1833), la scène du jugement d'Oreste (pl. XL, fig. 1), où Minerve s'appuie sur une roue ailée, qui, dans l'opinion de l'auteur, représente le char de la déesse; voy. aussi (même ouvrage, pl. XLIII, fig. 2) le personnage qui semble s'avancer à l'aide de roues ailées placées sous ses pieds.

(2) *Symbolisme de la roue*, p. 44.

que la façon dont l'auréole entoure le buste des divinités assyriennes nous reporte directement à l'anneau qui sert de ceinture à Ahura Mazda ou à Assour, et qui représente, comme je l'ai montré plus haut, la circonférence du globe ailé (1), — sauf qu'ici le disque a abandonné ses ailes pour se hérisser de rayons.



FIG. 106. Auréole mésopotamienne.
(MENANT. *Pierres gravées*, t. II, fig. 45.)

Il faut remarquer que, dans les auréoles assyriennes, les rayons, au lieu de s'élargir en divergeant du centre, se rétrécissent à mesure qu'ils s'écartent. C'est cette particularité, également observable dans l'art classique et dans l'art chrétien (2), qui a permis de rattacher leurs

(1) Cf. l'image d'Assour dans le cylindre reproduit plus haut, fig. 100, p. 263.
(2) DIDRON. *Iconographie chrétienne*. Paris, 1843, p. 13.

auréoles au symbole analogue, figuré en Assyrie dès le VI[e] siècle avant notre ère (1).

Dans l'Inde, bien que la symbolique ne semble pas avoir adopté le globe ailé, on rencontre également certains types traditionnels qui pourraient bien avoir subi l'influence du vieux symbole égyptien.

Ainsi, parmi les représentations de Vishnou dans son avatar de la tortue, j'ai remarqué, au musée Guimet, une image où l'on retrouve la ceinture aux bouts flottants qui caractérise le génie ailé de la Perse; le bas du corps y est formé par une carapace qui rappelle à la fois la queue du disque ailé et celle du scarabée. Les ailes manquent, mais les bras en occupent la place, conformément aux conventions ordinaires de l'iconographie hindoue.



FIG. 107. Avatar de Vishnou.
(GUIGNIAUT, pl. IX, fig. 47.)

(1) J. MENANT. *Pierres gravées*, t. II, pp. 55-56.

Ailleurs, c'est le *chakra* ou disque solaire, dont les appendices latéraux, représentant des feuilles ou des flammes, prennent l'apparence ou du moins la place des ailes dans le globe ailé. Ces représentations sont à la vérité assez modernes, mais il est probable que leur type est des plus anciens.

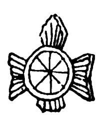


FIG. 108. Chakra de Vishnou.
(MOOR. *Hindu Pantheon*, pl. IX, fig. 1.)

Toutefois, c'est surtout dans le *triçûla*, — ce caducée de l'Inde, comme on l'a parfois surnommé, — que nous aurons l'occasion de constater une intervention manifeste du globe ailé sur les créations originales de la symbolique hindoue.

Dans le nouveau monde, je ne connais guère qu'une figure qui se rapproche incontestablement du globe ailé : c'est un visage humain, muni de petites ailes pennées et garni d'une formidable paire de moustaches, que deux voyageurs anglais, MM. Pim et Seeman, ont observé dans l'Amé-

rique centrale, sculpté sur un rocher de la Nouvelle-Ségovie.

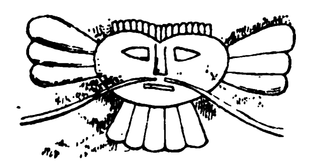


Fig. 109.
(*Journal* de la *Roy. As. Soc.*, Londres, t. XVIII (nouv. sér.), p. 397.)

M. Robert Sewell estime que ces moustaches sont imitées des banderolles assyriennes ou des uræus égyptiens (1). Mais ici la ressemblance peut très bien être accidentelle, et le choix d'un globe ou d'un visage muni d'ailes ou de plumes, en vue de symboliser le soleil, est une combinaison trop simple pour qu'elle n'ait pu se produire d'une façon indépendante dans le symbolisme de peuples étrangers l'un à l'autre.

D'autre part, M. d'Eichthal a cru reconnaître dans les ruines d'un sanctuaire, à Ocosingo, près de Palenque, un fragment d'aile d'un globe, sculpté au-dessus d'une porte (2). Mais il s'en faut que le globe soit dessiné avec assez de netteté pour qu'on puisse se rallier sans réserve à cette conclusion.

(1) *Early Buddhist Symbolism,* dans le *Journal* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XVIII (nouv. sér.), p. 397.

(2) *Revue archéologique* de 1865, t. XI (nouv. sér.), p. 490.

Enfin, nous trouvons parmi les bas-reliefs d'Uxmal, au Yucatan, un dessin géométrique dont l'appendice inférieur rappelle singulièrement la queue pennée de certains globes assyriens, phéniciens et perses (1). Mais ce sont là des détails isolés, et c'est l'ensemble de la combinaison représentée par le globe ailé qu'il faudrait rencontrer, dans toutes les conditions d'authenticité désirables, avant que nous puissions conclure à un cas de transmission réelle.

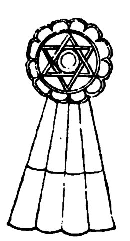


FIG. 110. Symbole solaire à Uxmal.
(Publications du *Bureau of Ethnography*, t. II, pl. 57, n° 5.)

II.

LES ORIGINES DU CADUCÉE.

Le caducée est une des figures symboliques qui ont exercé au plus haut point la patience des érudits. Sa physionomie classique de verge ailée, autour de laquelle s'enroulent symétriquement deux serpents, ne représente pas, à beaucoup près, sa forme primitive.

(1) Voy. plus haut, fig. 99, 100, 103, 105, aussi 115 *b* et *c*.

Les monuments de la Grèce nous font connaître une époque où il consistait en un cercle ou un disque placé au sommet d'une hampe et couronné d'un croissant, de façon à tracer une sorte de 8 ouvert par le haut : ♉︎.

Plus anciennement encore, il semble avoir formé un bâton fleuronné à trois feuilles, τριπέταλος, comme dit Homère.

Sous quelle influence ces trois feuilles se sont-elles transformées en un disque surmonté d'un cercle incomplet ?

Cette dernière forme apparaît si fréquemment sur les monuments phéniciens, qu'on doit se demander, avec M. Perrot, « si le caducée a été emprunté par les Phéniciens à la Grèce et à son Hermès, ou si celui-ci n'a pas plutôt dérobé cet attribut à quelque dieu de l'Orient, son aîné de bien des siècles (1) ».



FIG. 111. Caducée grec. (OVERBECK. *Kunstmythologie*, pl. XXVI, fig. 6.)

FIG. 112. Caducée punique. (PERROT et CHIPIEZ, t. III, p. 232.)

(1) PERROT et CHIPIEZ. T. III, p. 463.

MM. Perrot et Chipiez nous semblent eux-mêmes fournir une réponse décisive à leur question, lorsque, dans un volume ultérieur, ils font voir le caducée sur des monuments hittites de l'Asie Mineure, où personne ne peut songer à des importations de la Grèce (1).

A Carthage, le caducée est presque toujours associé au cône sacré sur des stèles dédiées soit à Tanit « face de Baal », soit conjointement à Baal Hamman et à Tanit. S'il est probable que ce cône figure le symbole de Tanit, est-il téméraire de supposer que le caducée représente soit l'associé de la grande déesse de Carthage, le dieu phénicien du soleil ou de la chaleur solaire, Baal Hamman, — soit l'hypostase ordinaire de Baal Hamman, son « messager », son « ange », Malac Baal (2), — soit, enfin, le troisième personnage de la triade formée, avec Baal et Tanit, par Iol ou Iolaüs, le divin enfant solaire, tour à tour perdu et retrouvé, comme ailleurs Atys et Adonis (3)?

Dans tous ces cas, le caducée formerait le symbole d'une divinité solaire, et ce qui appuie cette hypothèse, c'est que, sur certaines stèles lybiques, les deux caducées qui flanquent le cône sacré sont

(1) PERROT et CHIPIEZ. T. IV (*Judée, Syrie, etc.* , fig. 274 et 353.

(2) PH. BERGER. *L'ange d'Astarté,* dans *la Faculté de théologie protestante à M. Édouard Reuss.* Paris, 1879, pp. 52-54.

(3) FR. LENORMANT. *Gazette archéologique,* 1876, p. 127.

parfois remplacés par des rouelles disposées de la même façon (1).

Le caducée des Grecs ne semble-t-il pas avoir été également un symbole essentiellement solaire? D'après les termes d'Homère, c'est une verge d'or qui tour à tour « charme les yeux des hommes et » les fait sortir de leur sommeil (2) »; il attire les morts aux enfers et il peut les ramener au jour; enfin, vraie baguette magique, il change en or tout ce qu'il touche. — Je n'en conclus nullement qu'Hermès ait été un dieu solaire ou même un dieu du soleil sous l'horizon. Mais, chez les Grecs mêmes, la tradition voulait que le caducée lui eût été donné par Apollon en échange de la lyre.

Peut-être le caducée phénicien a-t-il passé dans la main d'Hermès, chez ces colons grecs de la Cyrénaïque qui ont plus ou moins contribué à introduire des éléments puniques et même égyptiens dans le culte comme dans la mythologie des Hellènes (3). Peut-être aussi la transmission s'est-elle opérée, sur le sol de la Grèce, au contact direct des trafiquants phéniciens, qui n'ont pu manquer de répandre, avec leurs produits religieux et

(1) *Corpus inscriptionum semitic.*, fasc. IV, 1889; tab. LIV, fig. 368.

(2) *Odyssée*, V, vers 47-48.

(3) Maury. *Histoire des religions de la Grèce antique.* Paris, 1859, t. III, pp. 265 et suivantes.

artistiques, les attributs de leurs propres divinités nationales (1).

Est-il possible de remonter plus haut encore dans l'histoire du caducée?

On lui a assigné de nombreuses origines et de multiples antécédents. Il a été envisagé tour à tour comme un doublet du foudre, une forme

(1) Il n'est pas même nécessaire que les Grecs aient cru à l'identité d'Hermès avec la divinité étrangère à laquelle ils empruntaient ainsi le caducée. Il convient cependant de faire observer qu'entre Hermès et Baal Hamman les ressemblances étaient trop nombreuses pour ne pas frapper leurs adorateurs respectifs, une fois que ces dieux se trouvaient en contact. Tous deux sont unis à la déesse de l'amour, Aphrodite-Astarté. Tous deux ont pour animal sacré le bélier; ce dernier trait leur est même commun avec l'Ammon des Libyens et l'Amoun-Ra des Égyptiens. La divinité qui protégeait le trafic des Phéniciens devait aisément passer, aux yeux des Grecs, pour le dieu du commerce, et l'on sait qu'Hermès s'attribua cette qualité aux temps post-homériques.

Quant à Malac Baal, M. Ph. Berger fait observer qu'il est, comme Hermès, un initiateur, un intermédiaire entre les hommes et la divinité supérieure (*L'Ange d'Astarté,* loc. cit., pp. 52-54). Tous deux sont représentés, voire personnifiés par des stèles : hermès ou bétyles. Tous deux revêtent parfois la figure humaine avec des ailes, sauf que l'art grec a mis celles-ci aux talons de son dieu, — de même qu'il a changé de place, dans le caducée, les ailes du globe ailé.

On peut ajouter que les Grecs eux-mêmes avaient senti cette analogie entre le messager de Zeus et les hypostases de Baal Hamman, car Pausanias (*Élide*, XV) nous apprend que, dans le prytanée d'Olympie, on rendait des hommages à Héra Ammonienne (probablement Tanit) et à Parammon, divinités de la Libye. « *Parammon,* ajoute-t-il, *est un surnom d'Hermès.* »

de l'arbre sacré, une réduction du scarabée, une combinaison du globe solaire avec le croissant de la lune, etc. Toutes ces dérivations peuvent être fondées. J'ai naguère essayé de le rattacher au globe ailé, en termes, à la vérité, hypothétiques, mais encore trop exclusifs, faute de faire une part suffisante à l'intervention d'autres figures dans la genèse de ses formes (1). Aujourd'hui je serais plus porté à admettre qu'il a été d'abord un instrument, une arme, une enseigne religieuse ou militaire graduellement modifiée par son contact avec d'autres représentations figurées, parmi lesquelles le globe ailé.

On observe dans les bas-reliefs de l'Assyrie des enseignes militaires, peut-être prototypes du labarum constantinien, qui consistent en un large anneau placé au sommet d'une hampe et ceint de deux bandelettes flottantes.

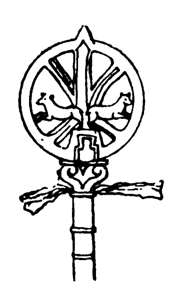


FIG. 113. Enseigne assyrienne.

(1) *Bulletin de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XVI (1888), pp. 638 et suivantes.

Placez au sommet de cet anneau — que M. Perrot (1) n'hésite pas à mettre en rapport avec le cercle formant la ceinture d'Assour dans certaines adaptations solaires du globe ailé (voy. plus haut, fig. 100, p. 263) — soit les cornes symboliques de la puissance divine chez les Mésopotamiens, soit le croissant si fréquemment accolé au globe dans l'imagerie religieuse des Phéniciens, et vous obtiendrez incontestablement l'image du caducée punique.

On remarque, sur des monuments hettéens, des caducées que termine un globe en relief, surmonté d'une vraie paire de cornes, — particularité que nous retrouvons sur une amphore tyrrhénienne reproduite par De Witte et Lenormant.



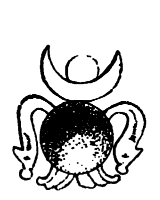
FIG. 114. Caducée hettéen. (PERROT et CHIPIEZ, t. IV, fig. 353.) — Variété de caducée grec. (*Monuments céramogr.*, t. III, pl. 36 *a*.)

Le résultat est le même si l'on renverse certains globes solaires de la Phénicie, qui sont tout simplement une réduction du globe ailé de l'Égypte,

(1) PERROT et CHIPIEZ, t. II, p. 516.

comme on le reconnaît aisément aux deux uræus qui les encadrent et aux touffes de plumes qui les surmontent (fig. 115 *a*).

a *b* *c*





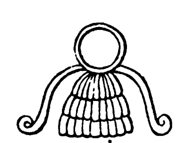


Fig. 115 (1).

Il n'est pas jusqu'aux uræus qui, dans cette position, ne donnent le décalque des banderolles flottant sous le caducée phénicien (fig. 116 *a* et *b*), aussi bien que sous l'enseigne assyrienne (fig. 113), et encore observables dans les *stemmata* de certains caducées grecs.

On trouve, dans un cylindre sarde, reproduit par MM. Perrot et Chipiez, une curieuse dégénérescence du globe ailé, où les appendices ornithomorphes se réduisent à une queue pennée (fig. 115 *b*). Sauf que les cornes ont pris en même temps l'aspect d'une fourche, on ne peut manquer d'être frappé par la ressemblance de ce symbole avec ceux des caducées phéniciens, où

(1) *a* Voy. plus haut, fig. 95. — *b* Scarabée sarde (Perrot et Chipiez, t. III, fig. 464). — *c* Sculpture persépolitaine (Guigniaut. *Op. cit.*, t. IV, pl. XXII, fig. 117 *a*).

le disque semble s'appuyer sur un fût conique (fig. 116 *a*). Ailleurs, les cornes font défaut, notamment dans un globe de Persépolis qui repose également sur une queue triangulaire; seulement, ici les uræus se sont abaissés de façon à former plus nettement la transition avec les bandelettes (fig. 115 *c*).

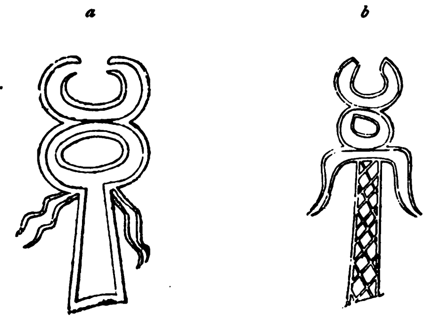


FIG. 116. Caducées libyques (1).

Il y a lieu de remarquer que le globe ailé était quelquefois porté en guise d'enseigne au bout d'une hampe (fig. 117), à l'instar du caducée et de l'enseigne assyrienne.

S'ensuit-il que le caducée soit forcément une dérivation du globe ailé? On peut également admettre, et c'est sur ce point que je voudrais insister, qu'il ait une origine indépendante et qu'il ait subi ultérieurement l'influence du globe ailé, ou

(1) *a* W. S. W. VAUX. *Inscriptions in the Phœnician character.* Londres, 1863, pl. I, fig. 2. — *b* Pl. VII, fig. 20.

réciproquement que certaines reproductions du globe ailé se soient modifiées à son contact (1).

Il faut remarquer, en effet, que M. Ph. Berger a pu, avec tout autant de vraisemblance, rattacher les antécédents du caducée, chez les Phéniciens, à l'*ashêrah*, c'est-à-dire au pieu entouré de bandelettes, et peut-être aux autres simulacres analogues que nous avons vus chez les Syriens représenter la déesse de la terre ou de la nature (2).

A l'appui de cette opinion ou plutôt de la thèse qu'il y a passage de l'arbre sacré surmonté du disque solaire au caducée des Phéniciens et des Hettéens, j'ai rapproché ci-dessous trois figures empruntées à des cylindres d'Asie Mineure.

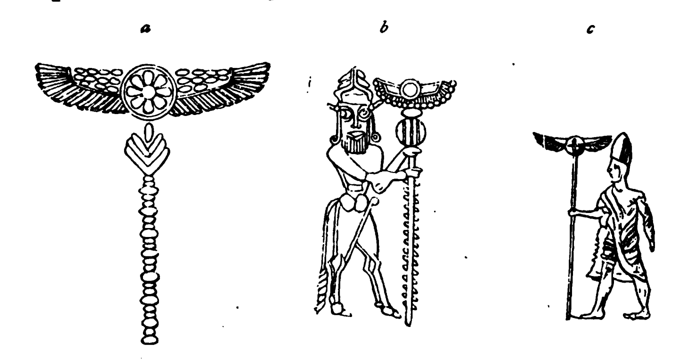


FIG. 117. Cylindres d'Asie Mineure (3).

(1) Sur des monnaies de Carthage, le caducée permute avec le globe ailé au-dessus du cheval. (HUNTER, tab. XV, nº 14, et LAJARD, pl. XLV, nº 5.)

(2) *Gazette archéologique* de 1880, p. 127.

(3) *a* LAJARD. *Mithra*, pl. XXXVIII. fig. 4. — *b* ID. *Ibid.*, pl. LVII, fig. 5. — *c* J. MENANT. *Pierres gravées*, fig. 112.

Dans la première (*a*), l'arbre sacré est encore distinct et reconnaissable, au-dessous du disque solaire; dans la seconde (*b*), il lui sert de support; dans la troisième (*c*), nous ne trouvons plus qu'une hampe supportant le disque à la façon d'un étendard.

Qu'on rapproche maintenant de ces représentations symboliques les figures suivantes, prises à des cylindres mésopotamiens.

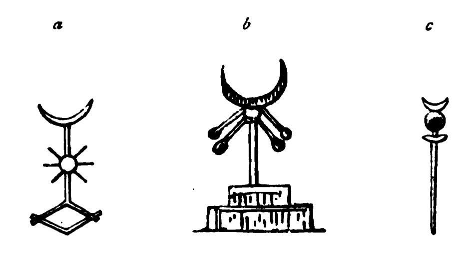


FIG. 118. Cylindres mésopotamiens (1).

Ici, les ailes du globe ont disparu; d'autre part les figures *a* et *b*, qui se rattachent incontestablement aux formes rudimentaires de l'arbre sacré (cf. plus haut, fig. 51, p. 148), se rapprochent en même temps du caducée, tel qu'il nous apparaît dans la fig. *c* sous la forme d'une masse d'armes.

(1) *a Collection de Clercq*, t. I, pl. XXXI, fig. 330. — *b* PERROT et CHIPIEZ, t. II, fig. 342. — *c* LAJARD. *Mithra*, pl. XXXVIII, fig. 2.

Tiendrions-nous là enfin le prototype du caducée, ou nous trouvons-nous encore une fois devant des représentations figurées d'origine différente, qui auraient subi l'influence de ce mystérieux emblème, c'est là une question que peut seul décider l'âge relatif des monuments mis en cause. Si cependant, comme tout le laisse prévoir, c'est à la Mésopotamie qu'il faut demander les premiers types du caducée, rien ne s'oppose à admettre que celui-ci ait pu arriver directement d'Asie Mineure en Grèce, sans passer par l'intermédiaire du caducée lybien.

Quant à la dernière métamorphose que l'art grec fit subir au caducée, on peut discuter si l'introduction des serpents et des ailes n'y représente pas un phénomène d'atavisme symbolique, un retour à des formes anciennes ou étrangères, soit même la persistance d'une tradition plastique dont les anneaux intermédiaires ne nous sont point parvenus. Suivant certains auteurs, les serpents du caducée classique seraient dus à une transformation des *stemmata,* ou banderolles qui flottent sous le cercle. Or, celles-ci, dans les globes ailés de l'Asie antérieure, sont elles-mêmes, comme je l'ai montré plus haut, une métamorphose des uræus égyptiens. Il faut noter également que le serpent enroulé au bout d'une perche forme, dans l'imagerie punique, le symbole de

Baal Hamman (1). D'autre part, M. Fergusson dit avoir observé dans la nature des enlacements de ce genre formés par des serpents; l'artiste grec n'aurait donc fait qu'adapter au caducée une image fournie par la vie réelle (2).

En tout cas, c'est à cette transformation esthétique que le caducée doit de s'être maintenu jusqu'à nos jours pour représenter deux attributions du vieil Hermès, plus en faveur que jamais près du genre humain : l'industrie et le commerce. Même en matière de symbole, rien ne meurt de ce qui mérite de vivre et sait se transformer.

Dans l'Inde également, le caducée s'est perpétué jusqu'à nos jours sous la forme de deux serpents enlacés. M. Guimet en a retrouvé de nombreux exemplaires parmi les sculptures déposées en *ex-voto* dans les temples vishnouites de l'Inde méridionale (3). Il est probable que ce symbole s'est introduit dans l'Inde à la suite d'Alexandre. On le trouve, en effet, sur les monnaies de Sophytès, prince indigène qui imita les types

(1) Ph. Berger. — *La Trinité carthaginoise*, dans la *Gazette archéologique* de 1879, p. 135.

(2) *Tree and Serpent Worship*. Appendice.

(3) *Huit jours aux Indes*, dans le *Tour du monde*, de 1885, 1er sem., p. 244. — Voir aussi Rivett Carnac, *The Snake Symbol in India*, dans les *Proceedings* de la *Société Asiatique* du Bengale, 1879, part. I, pl. VI, fig. 4.

monétaires des Séleucides, et il ne cesse de se reproduire dans le monnayage des souverains indo-scythes. Mais on l'y rencontre aussi sous une forme plus simple, qui paraît se rattacher, comme le type antérieur du caducée grec, au caducée asiatique formé d'un disque que surmonte un croissant. Cette combinaison, qui est tantôt placée au sommet d'une hampe, tantôt isolée comme notre signe astronomique ♉, semble s'être confondue de bonne heure avec le triçûla bouddhique, dont les multiples transformations valent bien un chapitre spécial.

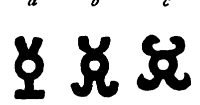


Fig. 119. Variétés de caducées indiens (1).

(1) *a* Percy Gardner. *Coins in the British Museum. Greek and Scythic Kings of India and Bactria*, pl. XXII, fig. 9.
b Sénart. *Journal Asiatique,* 1875, t. VI, p. 137.
c Rivett Carnac *Coins of the Sunga or Mitra dynasty,* dans les *Proceedings* de la *Société Asiatique* du Bengale, 1880, t XLIX, pl. IX, fig. 19.

III.

LE TRIÇÛLA DES BOUDDHISTES.

J'ai déjà fait allusion à l'importance du trident dans la symbolique de l'hindouisme, où, sous le nom de triçûla (*tri*, trois, et *çula*, pointe, lance, pal), il se rencontre parmi les attributs les plus importants de Çiva. Cet emblème n'offre ici rien de particulier dans la forme; il pourrait aussi bien figurer entre les mains d'Hadès ou de Poseidon. Mais il n'en est pas de même pour ce qui concerne le triçûla bouddhique, ou du moins le symbole qui porte ce nom chez les bouddhistes, et dont nous allons spécialement nous occuper dans ce chapitre.

Le *triçûla* des bouddhistes, appelé aussi *vardhamâna,* « croissant », peut se décrire, sous sa forme la plus réduite, comme un *omicron* surmonté d'un *oméga.*



Fig. 120. Le triçûla.

Toutefois il est rare de le rencontrer sous une forme aussi simple. L'arc supérieur de l'omicron, ou plutôt du disque, est presque toujours flanqué

de deux petits cercles ou de deux traits horizontaux, qui prennent souvent l'aspect de deux feuilles ou de deux ailerons (fig. 121 et suivantes). Les pointes de l'oméga se transforment en fleurons; le disque lui-même se pose sur une hampe ou un piédestal, et de son arc inférieur descendent deux spires semblables à des queues de serpent, dont l'extrémité enroulée se dirige tantôt en haut (fig. 132), tantôt en bas (fig. 121).



FIG. 121. Triçûla d'Amaravati.
(*Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), fig. 1.)

Le triçûla semble parfois n'avoir qu'une valeur décorative. C'est ainsi que nous le voyons couronner des balustrades et des portiques, orner des gaines d'épée, former des pendants de collier et des boucles d'oreilles (1). Mais le plus souvent il remplit incontestablement une fonction de symbole et même de symbole religieux. Gravé

(1) A. CUNNINGHAM. *The Stupa of Bharhut*. Londres, 1879, pl. XLIX, fig. 10; pl. L, fig. 5 et 6.

sur de nombreuses monnaies, à côté d'emblèmes et d'images religieuses, il ouvre et ferme des inscriptions votives dans les cavernes de l'Inde occidentale (1). Les sculptures des bas-reliefs nous le montrent tour à tour sur la hampe des bannières, sur le dos d'un éléphant, sur un autel où il reçoit des hommages, enfin sur un pilier d'où sortent des flammes (fig. 122). A Bharhut, il figure au-dessus du trône du Bouddha. A Amaravati, il est un des signes gravés sur la plante des pieds du Maître (2).



FIG. 122. Triçûla sur pilier flamboyant.
(FERGUSSON. *Tree and Serpent Worship.*, pl. LXXI.)

Les plus anciennes représentations du triçûla se rencontrent — associées aux principaux symboles du bouddhisme, le svastika, le stoupa, l'arbre sacré, etc. — sur les monnaies d'un souverain

(1) EUG. BURNOUF. *Le lotus de la Bonne Loi*, p. 626.
(2) A. CUNNINGHAM. *The Stupa of Bharhut*, et J. FERGUSSON. *Tree and serpent Worship*, 1 vol. avec atlas. Londres, 1868, *passim*. — Cf. la gravure du frontispice.

indigène, contemporain d'Alexandre ou des premiers Séleucides, Krananda (1).



FIG. 123. Monnaie de Krananda.

Il s'en faut néanmoins que le triçûla ait été exclusivement utilisé par les bouddhistes. Dans les cavernes, il est parfois juxtaposé aux symboles du culte solaire et, sur les monnaies des princes indo-scythes, il est accolé non seulement aux images du dieu hindou Çiva, mais encore, ce qui d'abord ne laisse pas de surprendre, à celles de divinités grecques, telles que Zeus (2); il est possible, au reste, qu'il soit devenu une simple marque monétaire, ainsi qu'il arrive souvent aux symboles religieux employés dans le monnayage.

(1) M. Edward Thomas a soutenu que Krananda était identique au Xandramès de Diodore (*Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. I, nouv. sér., p. 477 : *On the identity of Xandramès and Krananda*), ce qui rendrait cette monnaie antérieure à l'an 317 avant notre ère. — De son côté, Wilson fait de Xandramès, Chandragoupta, l'ancêtre d'Açoka (Introduction à la traduction du Mûdrarakshasa. *The Theatre of the Hindus*, II, 131-132).

(2) PERCY GARDNER. *Coins in the British Museum. Greek and Scythic Kings of India and Bactria*, pp. 106 et 107.

Parmi les Jainas, ces sectaires de l'Inde qui ont tant d'affinités avec le bouddhisme, le vingt-quatrième et dernier des Tirthankaras ou saints légendaires de la secte a le vardhamâna pour symbole ; ce personnage porterait même, suivant Colebrook, le surnom de *Trisula* (1).

On peut s'étonner, au premier abord, que les innombrables textes laissés par le bouddhisme ne nous renseignent pas d'une façon certaine sur la signification et sur l'origine du triçûla. Peu de symboles ont donné lieu, de nos jours, à des interprétations plus diverses.

Les uns y ont vu le monogramme du Bouddha (2) ; d'autres, le symbole du *Dharma,* la Loi qui résume la doctrine du bouddhisme (3) ; d'autres encore une représentation du Tri-Ratna, le triple Joyau, formé du Bouddha, de sa Loi et de son Église (4). Certains y ont découvert la juxtaposition du *Dharma chakra,* la « roue de la Loi », à la vieille lettre ل, *y*, qui elle-même tien-

(1) COLEBROOK. *Observations on the Jainas,* dans les *Asiatic Researches.* London, 1809, t. VII, p. 306.

(2) J. FERGUSSON. *Description of the Amaravati Tope,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society.* Londres (t. III de la nouvelle série, p. 162).

(3) EDW. THOMAS, dans le t. IV (nouv. sér.) de la *Numismatic Chronicle,* p. 282, note.

(4) A. CUNNINGHAM. *The Stupa of Bharhut,* p. 111.

drait lieu de la formule mystique *ye dharma* (1). Il y a des savants qui croient y reconnaître la combinaison de cinq lettres symbolisant respectivement l'intelligence (*ma*) et les quatre éléments constitutifs de la matière : l'air (*ya*), le feu (*ra*), l'eau (*va*) et la terre (*la*) (2).

Eugène Burnouf pensait y trouver le Vardhamâna kaya « le Prospère », un des soixante-cinq signes qui, selon la tradition bouddhique, décorent l'empreinte du pied du Bouddha (3).

Enfin, suivant quelques auteurs, il faut en chercher les origines parmi les images moins abstraites des cultes naturalistes antérieurs au bouddhisme. — M. Kern, s'appuyant sur le sens même de *vardhamâna,* participe présent d'un verbe qui signifie « croître », en fait l'image de la « lune cornue » et voit dans la projection centrale du triçûla le nez dont nous-mêmes nous affublons parfois la représentation du croissant lunaire ☽ (4). — M. Edward Thomas y cherche « une combinaison idéale du soleil et de la lune »; l'altération de la forme primitive serait peut-être

(1) F. Pincott. *The Tri-Ratna,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. XIX (nouv. sér.), p. 242.

(2) A. Cunningham. *The Topes of Central India,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres (t XIII, 1re sér.), p. 114.

(3) Eug. Burnouf. *Le Lotus de la Bonne Loi*. Paris, 1852, p. 627.

(4) Kern. *Der Buddhismus,* trad. allemande de Jacobi. Leipzig, 1884, t. II, pp. 241-242.

due à une modification dans les croyances ou au renversement des souverains dits lunaires par une dynastie solaire (1).

M. Burgess y reconnaît une image de la foudre (2); Sir G. Birdwood, un emblème phallique ou encore l'arbre de vie (3); M. Monier Williams, « les deux pieds de Vishnou avec une étoile ou une bosse au milieu » (4).

Enfin M. Beal y retrouve la superposition de la flamme à la fleur du lotus; M. Sénart, du trident à la roue (5).

Parmi toutes ces opinions plus ou moins contradictoires, l'interprétation de M. Sénart n'est pas seulement la plus simple et la plus rationnelle; elle est, en outre, strictement confirmée par le témoignage des monuments. Il existe de nombreux triçûlas où la partie supérieure de la figure est isolée du disque, d'autres où elle prend nettement les formes angulaires ४, au lieu des

(1) Edw. Thomas. *On the identity of Xandrames and Krananda*, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. I (nouv. sér.), pp. 483-484.

(2) Burgess. *Archæological Report on Elura.*

(3) Sir George Birdwood, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. XVIII (nouv. sér.), p 407.

(4) Cité par M. Greg. *Archaeologia*. Londres, 1885, t. XLVIII, p. 320.

(5) S. Beal. *A Catena of Buddhist scriptures from the East*. Londres, 1871, p. 11. — E. Sénart. *Essai sur la légende du Bouddha*, dans le t. VI du *Journal Asiatique*. Paris, 1875, p. 184.

formes arrondies de l'oméga ω; d'autres, enfin, où elle devient un trident incontestable, comme parmi les sculptures de Bouddha Gayâ et de Bôrô-Boudour (1).

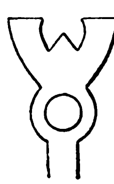


Fig. 124. Sculpture de Bouddha Gayâ.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, n° 37.)

Le trident superposé au disque se rencontre également sur les monnaies du prince anonyme connu par son titre de *Basileus Sôter Megas* et sur celles de plusieurs souverains indigènes (2).

Le seul point sur lequel je me permettrai quelques réserves, c'est quand M. Sénart présente le trident comme le trait original et, pour ainsi dire, le noyau primitif du triçûla hindou, — ce qui en ferait, du moins à l'origine, un symbole essentiellement çivaïte, destiné à figurer le feu de l'éclair. — Pour ma part, je serais plus enclin à chercher ce noyau dans le disque, et, par suite, à rattacher le triçûla aux symboles solaires.

(1) *Boro-Boedoer op het eiland Java*. Leyde, 1873, Atlas, pl. CCCXVI.

(2) Percy Gardner. *Op. cit.*, pl. XXIV, fig. 1-6. Voyez aussi Sénart. *Journal Asiatique*. Paris, 1875, t. VI, p. 185.

Le culte du soleil a été, dès les temps les plus reculés, fort répandu dans l'Inde, et, de même que presque partout ailleurs, le soleil y fut d'abord représenté par un disque, comme on peut le voir par les sculptures des plus anciennes cavernes et par les marques des lingots d'échange antérieurs à l'introduction des monnaies proprement dites (1). Plus tard, le disque est devenu une roue, et les bouddhistes, qui ont appliqué à leurs croyances tant d'images et de symboles solaires, en firent la *Roue de la loi* « faite de mille rais, lançant mille rayons ».

Le caractère secondaire de l'oméga (ou du trident) dans le triçûla résulte clairement de certaines figures relevées par M. E. Thomas dans son précieux travail sur les symboles solaires de l'Inde. Ce sont des cercles dessinés entre quatre omégas. Un de ces cercles nous montre quatre flèches rayonnant entre les croissants.

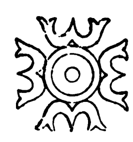


Fig. 125. Ancienne monnaie.

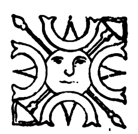


Fig. 126. Grotte de Baja.

(*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, fig. 39 et 40.)

(1) Edward Thomas. *The earliest Indian Coinage*, dans le tome IV (nouv. sér.) de la *Numismatic Chronicle*, p. 271. Voyez aussi son article dans le tome XX de la même série, *The Indian Swastika.*

Ces figures font bien comprendre le rôle du trident dans le triçûla. Sans doute, entre les mains de Çiva — comme auparavant entre les mains de Neptune, et, plus anciennement encore, entre celles du dieu assyrien de l'atmosphère et de l'orage (1) — le trident doit symboliser le feu de l'éclair. Mais ne pouvons-nous pas nous demander si, considéré en lui-même, il ne devrait pas être pris, dans un sens plus large, comme l'image d'une flamme à triple dard et, par conséquent, lorsqu'il est accolé au disque, comme un emblème du feu ou du rayonnement solaire?

Parmi les sculptures de Bôrô-Boudour dans l'île de Java, le trident, qui, dans certaines scènes religieuses, se montre au-dessus du disque ou de la rosace, est remplacé, sur d'autres bas-reliefs, par une flamme à trois pointes (2). Eug. Burnouf avait déjà remarqué que, dans les représentations coloriées des Bouddhas népâlais, la coiffure du Maître offre une boule terminée en haut par une sorte de flamme et que, sur bon nombre de statues singhalaises, cette flamme prend la forme « d'une sorte de lyre ou de trident (3) ». Enfin, chez les bouddhistes du nord, au dire de M. Beal,

(1) Voy., plus haut, p. 124.

(2) *Boro-Boedoer op het eiland Java*. Atlas, pl. CCLXXX, fig. 100

(3) E. Burnouf. *Le Lotus de la Bonne Loi*, p. 539.

le triçûla personnifierait le ciel de la flamme pure superposé au ciel du soleil (1).

Le triçûla est donc bien un symbole d'origine hindoue. Il semble néanmoins avoir subi de bonne heure l'influence du caducée. Peut-être même est-ce pour se rapprocher de ce dernier que le trident primitif du symbole indien a pris les formes arrondies de l'oméga et qu'il s'est directement juxtaposé au disque.

Ceux qui hésitent à admettre la possibilité de retrouver dans un symbole complexe les traces d'un double antécédent — comme on retrouve dans un enfant les traits caractéristiques de ses deux auteurs, — n'ont qu'à jeter un regard sur le tableau ci-dessous, dont j'ai emprunté les éléments à la numismatique et aux monuments figurés de l'Inde.

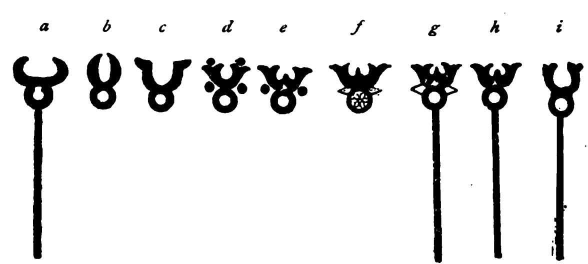


FIG. 127. Caducées et triçûlas (2).

(1) S. BEAL. *A catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, p. 11.

(2) *a* Monnaie de Sophytès (PERCY GARDNER, pl. I, fig. 3).

b Ancien lingot d'échange (*Numismatic Chronicle*, t. IV, nouv. sér., pl. XI, fig. 28).

J'appellerai notamment l'attention sur les figures *d* et *e*. Leur ressemblance est telle, que des auteurs assimilent généralement la première à un triçûla, quand ils la rencontrent sur les monnaies de certains princes indo-scythes. Cependant il est incontestable qu'elle se rattache directement au caducée. Du reste, M. Fergusson lui-même a écrit à propos du triçûla : « Il ressemble curieusement au signe de la planète Mercure ou au caducée du dieu qui porte ce nom (1). »

Ce sont également des représentations de serpents entrelacés, fort voisines du caducée, qui nous fournissent le premier type des appendices inférieurs, en forme de spires, observés dans les triçûlas de Sanchi et d'Amaravati (fig. 119).

D'autre part, les formes les plus complexes du

c Ancienne monnaie (*Numismatic Chronicle,* t. IV, nouv. sér., pl. XI, fig. 16).
d Monnaie d'Azès (PERCY GARDNER, pl. XX, fig. 2).
e Monnaie de Krananda (*Journal* de la *Royal Asiatic Society,* t. I, nouv. sér., p. 475).
f Sur un autel sculpté à Sanchi (FERGUSSON. *Tree and Serpent Worship.* Atlas, pl. XXV, fig. 3).
g Sur une hampe d'étendard à Sanchi (CUNNINGHAM. *The Bhilsa Topes,* pl. XXXII, fig. 8).
h Sur une hampe d'étendard à Sanchi (FERGUSSON. *Tree and Serpent Worship,* pl. XXXVIII, fig. 1).
i Sur le manche d'un instrument en ivoire (CUNNINGHAM. *Archaeological Survey of India,* t. X, pl. II, fig. 5).

(1) *Tree and Serpent Worship,* p. 116.

triçûla offrent un air de parenté incontestable avec certains types du globe ailé, observés en Asie Mineure, en Mésopotamie et en Perse.

Dans les deux figures, le centre est un disque passant quelquefois à la roue ou à la fleur du lotus. La partie supérieure du triçûla, que j'ai appelée l'*oméga*, ne rappelle-t-elle pas les cornes de l'emblème mésopotamien, si l'on veut bien tenir compte, soit du renflement parfois laissé entre ces dernières par l'arc supérieur du disque (fig. 128),



FIG. 128. Cylindre de Chalcédoine.
(LAJARD. *Culte de Mithra*, pl. LII, fig. 2.)

soit de la saillie produite par la touffe de plumes qui couronne le disque de certains globes ailés (fig. 129)?

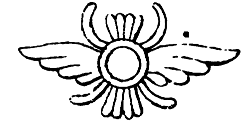


FIG. 129. Monnaie des satrapes de Tarse.
(LAJARD. *Culte de Mithra*, pl. LXIV.)

Le fût, souvent conique, sur lequel reposent certains triçûlas, prend la place de la queue en

éventail, et les spires dessinées aux deux côtés de ce support correspondent aux traits, terminés en boucle, qui s'abaissent à droite et à gauche de la queue, dans les disques ornithomorphes de l'Asie antérieure.

Pour trouver l'explication de cette ressemblance, je hasarderai l'hypothèse que ces formes du triçûla ont dû subir, dans leur développement, l'influence plastique du vieux symbole égyptien, émigré chez les Hindous à travers l'Assyrie et la Perse.

Le temps n'est plus où, éblouis par la soudaine révélation de la littérature védique, fascinés, en outre, par les perspectives que semblait nous ouvrir, sur les origines mêmes de la civilisation, la constatation récente de notre parenté avec les races aryennes de l'Asie, nous nous tournions vers l'Inde pour y chercher la source universelle des symboles et des dogmes, des mythes et des dieux. Depuis que nous entrevoyons l'antiquité prodigieuse des civilisations qui se trouvaient en plein épanouissement sur les bords de l'Euphrate et du Nil, à l'époque où les ancêtres des Aryas erraient encore sur les plateaux de l'Asie centrale, nous sommes bien plus tentés de placer en Mésopotamie, voire en Égypte, les premiers foyers artistiques qui ont rayonné sur le monde ancien, de la Méditerranée à la mer des Indes.

D'autre part, l'Inde n'a pas vécu jusqu'à la conquête mahométane dans l'état d'isolement où les historiens se sont longtemps complu à la reléguer. Sir George Birdwood va peut-être un peu loin, quand il affirme, d'une façon générale, que presque tous les symboles de l'Inde sont de provenance mésopotamienne (1). Mais il n'en est pas moins avéré aujourd'hui que les produits de l'art et de la symbolique occidentale ont dû déboucher dans la vallée de l'Indus avant l'apparition des plus anciens monuments figurés où l'Inde nous a laissé la trace de ses croyances (2).

Sans parler des relations encore hypothétiques que les riverains de l'Indus auraient entretenues avec les grands empires de l'Euphrate et du Nil, sans insister davantage sur les comptoirs que les Phéniciens auraient fondés dans l'Inde méridionale, je rappellerai que, dès la fin du VI[e] siècle avant notre ère, Darius I[er] avait annexé la vallée de l'Indus et la province actuelle du Penjâb (3). Des autorités aussi compétentes que Sir James Fergusson et le général Cunningham ont établi

(1) *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, 1886, t. XVIII (nouv. sér.), p. 407.

(2) G. RAWLINSON. *The five great Monarchies of the East*. Londres, 1862, t. I, p. 101. — A.-H. SAYCE. *Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, pp. 137-138.

(3) G. MASPERO. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1886, p. 618.

que l'Inde a emprunté aux Perses son premier style d'architecture (1), et l'on a trouvé, à plusieurs reprises, dans le nord-est de la péninsule, des produits de l'art perse remontant à Darius et à ses successeurs — notamment des cylindres et des monnaies qui portent le disque ailé (2). — Dans une de ces trouvailles s'est rencontrée une des monnaies de Tarse qui renferment un disque ailé si voisin du triçûla (fig. 129).

On paraît aujourd'hui d'accord pour admettre les origines sémitiques des alphabets indiens (3). Pourquoi les symboles religieux n'auraient-ils pu prendre les mêmes voies que les symboles du langage et les créations de l'art?

Dans les siècles qui suivirent l'expédition d'Alexandre, c'est l'art grec ou plutôt gréco-asiatique qui influence le développement de l'architecture et de la sculpture indiennes. La numismatique nous montre d'abord des souverains,

(1) J. Fergusson. *Tree and Serpent Worship*, p. 94. — A. Cunningham. *Archæological Survey of India*, t. V. Append. *A*.

(2) *Relics of ancient Persia*, dans les *Proceedings* de la Société Asiatique du Bengale. Calcutta, 1881, 1re partie, p. 151 ; 1883, 1re partie, pp. 64 et 261.

(3) Voir, sur cette question, le résumé de M. Cust dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, 1884, t. XVI (nouv. sér.), p. 325; aussi un article de M. Halévy dans le *Journal Asiatique*. Paris, 1885, t. II.

d'origine grecque, hellénisant la Bactriane, le pays de Caboul et la vallée de l'Indus, jusqu'au bassin du Gange; ensuite des princes scythes et parthes maintenant, jusqu'au IIe siècle de notre ère, la langue et les traditions de cette civilisation importée de l'ouest. Pendant plus de deux siècles, le panthéon grec est le seul qui fournira des images aux monnaies de l'Inde occidentale. Tout au plus des emblèmes bouddhiques s'y montrent-ils çà et là : l'arbre Bô et le stoupa sous Agathoclès, la roue sous Ménandre. A partir de Gondopharès, la représentation de Çiva alterne avec celle de Poséidôn; encore le type des deux divinités reste-t-il tellement analogue, qu'on est embarrassé de décider, sur certaines pièces, si c'est le dieu grec ou le dieu hindou.

Mais, en même temps, il se produit dans l'Inde une véritable invasion de divinités iraniennes. M Percy Gardner et M. James Darmesteter sont arrivés simultanément, le premier par l'examen des médailles du *British Museum*, le second par l'étude des traditions perses dans l'épopée hindoue, à la conclusion assez inattendue que l'Inde occidentale, après avoir été grécisée sous les Indo-Bactriens, avait été largement iranisée sous les

(1) Percy Gardner. *Coins of Greek and Scythic Kings in India*, page LVIII.

Indo-Scythes (1). Sur les monnaies de ces derniers, non seulement Zeus, Pallas, Hèlios, Sélènè, Poséidôn, Héraclès, Sérapis alternent avec Mithra, Mao et Atar, comme avec Çiva, Lakshmî et même le Bouddha, mais encore les formes classiques du foudre, du caducée et de la corne d'abondance se montrent à côté du triçûla et de la roue bouddhiques, aussi bien que du trident et du taureau çivaïtes.

L'Inde a toujours été la terre promise du syncrétisme religieux; mais, à aucune époque de son histoire, elle ne s'est ouverte à tant de cultes divers, même sous Akbar, ce grand Mogol qui devait entreprendre de fondre dans une même religion les croyances des mahométans, des hindous, des guèbres, des juifs et des chrétiens.

Comment les symboles auraient-ils échappé à un mouvement qui entraînait même les dieux? En tout cas, le bouddhisme aurait été infidèle à l'esprit de toute sa symbolique, si, familiarisé avec les emblèmes par lesquels les religions voisines figuraient leur grande divinité solaire ou même leur dieu suprême, il n'avait cherché à se les approprier, soit en les adoptant tout d'une pièce avec une signification nouvelle, soit plutôt

(1) PERCY GARDNER. *Id*, § IV. — J. DARMESTETER, dans le *Journal Asiatique*. Paris, juillet-août 1887.

en les assimilant, par de légères modifications linéaires, à l'un ou à l'autre de ses symboles favoris.

C'est, comme nous l'avons vu, parmi les sculptures d'Amaravati, que le triçûla revêt la forme la plus voisine du disque ornithomorphe. Or, nulle part on n'a constaté d'une façon plus sensible l'influence générale de l'art gréco-asiatique sur l'architecture et la sculpture indigènes. Déjà, en l'an 645 de notre ère, le pèlerin chinois Hiouen Thsang comparait le sanctuaire d'Amaravati aux palais des Tahia, c'est-à-dire des habitants de la Bactriane (1). La même constatation été faite de nos jours par sir James Fergusson : « Il y a, écrit-il, tellement de grec ou plutôt de bactrien dans les détails architecturaux d'Amaravati, que ce monument doit appartenir à une époque plus rapprochée de l'ère chrétienne que le caractère des inscriptions ne le ferait supposer. » Et l'éminent archéologue ajoute que l'étude de ces sculptures lui semble destinée à élucider notablement l'intéressante question des rapports, voire des échanges d'idées, entre l'Orient et l'Occident (2).

(1) Pour l'identification des Tahia aux Bactriens, voir PERCY GARDNER. *Op. cit.*, p. XXXI.

(2) *Description of the Amaravati Tope*, dans le tome III (nouv. sér.) du *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres — Les portes de Sanchi paraissent dater des premières années de notre ère, bien que le tope lui-même soit antérieur de plusieurs siècles (ROUSSELET. *L'Inde des Rajahs*, p. 513).

Le disque ailé et le caducée ne sont pas, du reste, les seuls facteurs qui aient réagi sur la genèse ou du moins sur les développements du triçûla.

Dans une intéressante étude, lue, en 1886, à la *Royal Asiatic Society*, M. Robert Sewell a, peut-être le premier, cherché à l'occident de l'Indus et jusqu'en Égypte les origines du triçûla, qu'il rattache au scarabée. Autre chose est le berceau d'un symbole; autre chose l'origine des figures qui ont pu influencer son développement. Mais, cette réserve faite, je dois reconnaître que le rapprochement n'a rien de forcé, surtout si l'on fait intervenir entre les deux figures, à l'instar de M. Sewell, le type du scarabée aux ailes relevées et aux pattes torses, qui surmonte certaines colonnettes assyriennes.

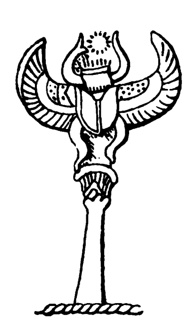


FIG. 130.
(*Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), fig. 13.)

Cependant, en Égypte même, le scarabée volant

a emprunté, comme le constate M. Perrot, le galbe des globes ailés (1), ce qui explique suffisamment, dans notre hypothèse, sa ressemblance avec le triçûla. Il faut remarquer, en outre, que plusieurs de ces scarabées assyriens tiennent, entre les pattes de devant, le disque orné des uræus (2).

Observons, en passant, que, chez les Égyptiens, le trident se trouve déjà associé au globe ailé, tout au moins dans les textes. L'inscription d'Edfou, qui nous rapporte la transformation d'Horus en globe ailé pour combattre les armées de Set, lui attribue pour arme une lance à trois pointes (3).

Dans de nombreux monuments, le disque du triçûla se transforme, comme sur la porte de Sanchi, en une rosace imitant la fleur épanouie du lotus. Le même monument nous montre encore des lotus au bout de deux tiges qui partent de la naissance du fleuron central; enfin, les deux pointes extrêmes de l'oméga prennent une forme qui rappelle le calice d'une fleur. Nous avons constaté plus haut le caractère solaire du lotus dans la symbolique du brahmanisme (4). La

(1) Voir Perrot et Chipiez. *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. I, p. 811.

(2) Id., *ibid.*, t. II, fig. 399.

(3) H. Brugsch *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, dans les *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XIV (1868-1869), p. 201.

(4) S. Beal. *A Catena of Buddhist Scriptures*, p. 11.

métamorphose du disque en lotus dans le triçûla est donc l'équivalent figuré, la traduction plastique de la transformation qui, parmi les bouddhistes, substitua le *Padma mani,* ou Joyau du Lotus, au *Sûra mani,* ou Joyau du Soleil; d'où la formule bien connue : *Om! mani padme,* « Oh! le Joyau dans le Lotus! (1) »

Ailleurs, le triçûla paraît reproduire l'emblème çivaïte du linga entre deux serpents dressés. Cette figure qui, superposée au disque, a peut-être une portée doublement phallique, semble assurément fort étrangère à la doctrine primitive du bouddhisme. Cependant, ici encore, les bouddhistes se sont montrés maîtres dans l'art d'accommoder les symboles des autres religions. M. Gustave Lebon, dans son *Voyage au Népaul,* cite un exemple caractéristique des interprétations fantaisistes à l'aide desquelles le bouddhisme opère ou justifie ces adaptations : « Le linga, écrit-il, est également adopté par les bouddhistes du Népaul, comme emblème du lotus dans lequel Adi-Bouddha s'est manifesté,

(1) Il faut toutefois remarquer que le disque se trouve déjà intimement associé à la fleur de lotus, dans la symbolique de l'Asie Mineure. (Voir l'*Histoire de l'Art dans l'antiquité,* de MM. Perrot et Chipiez, t. III, fig. 509.)

sous forme de flamme, au commencement de l'univers (1) ».

Il convient de noter que, dans l'opinion de certains auteurs, tels que Ch. Lenormant et le baron de Witte, le caducée a parfois symbolisé, chez les Grecs, la confusion des sexes dans un même personnage, l'hermaphrodisme en un mot (2), et nous trouvons, dans l'importante publication de ces deux archéologues sur l'*Élite des monuments céramographiques de la Grèce,* une forme de caducée où une projection verticale, analogue à la représentation du phallus, se dresse au centre du croissant, ici un peu séparé du disque.

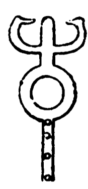


FIG. 131. Caducée sur une amphore antique (3).
(D'après l'*Élite des monuments céramographiques,* t. III, pl. XCI.)

Sur les monnaies de la dynastie des Çungas, le linga placé entre les serpents devient la coiffure

(1) Dans le *Tour du Monde* de 1886 (t. LI, p. 266). — A Bôrô-Boudour, le linga çivaïte est devenu une représentation du *dâgoba,* ou édicule à reliques (C. LEEMANS. *Boro-Boedoer,* p. 452).

(2) *Élite des monuments céramographiques de la Grèce.* Paris, 1868, t. III, p. 197.

(3) Cf. la forme du triçûla sur le pilier du soleil à Bouddha Gayâ (notre figure 124).

du Bouddha; le disque figure la tête du Maître, et les appendices latéraux du triçûla sont représentés par deux projections qui s'allongent horizontalement à droite et à gauche de cette tête (1).

Nous voyons ainsi le triçûla passer à une figure anthropoïde. Une métamorphose du même genre, plus accentuée encore, se constate dans les célèbres idoles de Pûri, que le général Cunningham a depuis longtemps signalées comme trois anciens triçûlas (fig. 132 et 133) (2).

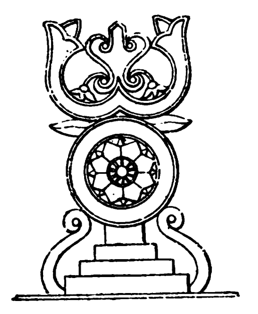


FIG. 132. Triçûla de Sanchi. (*Musée des moulages*, à Bruxelles.)

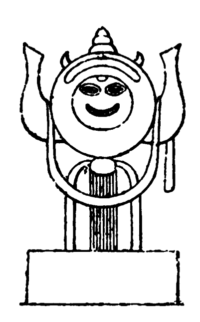


FIG. 133. Idole de Jagannath. (ROUSSELET. *L'Inde des Rajahs*, p. 517.)

Ceux-ci étaient sans doute un grand objet de vénération populaire, à l'époque où Pûri

(1) A. RIVETT-CARNAC. *Coins of the Sunga or Mitra dynasty*, dans les *Proceedings* de la Société Asiatique du Bengale, vol. XLIV, 1re part., pl. VII et VIII.

(2) *The Topes of Central India*, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres (t. III de la 1re série). — M. Cunningham ajoute que les almanachs indigènes emploient également ces grossières figures pour représenter Vishnou dans son avatar de Bouddha.

formait un sanctuaire bouddhiste. Quand le brahmanisme s'y installa à son tour, il se borna à les transformer, moyennant quelques légères altérations, en image de Vishnou ou plutôt de Jagannath, de son frère et de sa sœur. — En s'appropriant ainsi le vieux symbole solaire, encore reconnaissable sous ses défigurations successives, Vishnou ne fit, du reste, que reprendre son bien, puisqu'il est, dans l'hindouisme, la divinité solaire par excellence.

Enfin, le triçûla, dont la plasticité n'a d'égale que la puissance d'absorption, prête ou emprunte parfois des contours au règne végétal avec la même désinvolture qu'à la physionomie humaine. M. Rousselet signale la ressemblance du symbole mystique des bouddhistes avec le *Kalpavriksh,* ou arbre de la science, que les Jainas ont figuré par une tige à trois branches sur la mitre des *Tîrthamkaras* sculptés dans les cavernes de Gwalior (1). Une combinaison analogue s'observe sur des monnaies de la dynastie des Çungas, où la partie supérieure du triçûla, formant la coiffure du Bouddha, se métamorphose en une véritable couronne de branchages (2). Sur d'autres monuments, la tige qui supporte le triçûla devient un tronc d'arbre avec des rameaux

(1) Rousselet. *L'Inde des Rajahs,* p. 370.
(2) Rivett-Carnac. *Loc. cit.*

chargés de feuilles conventionnelles, et reliés par des colliers de bijoux (1).

Nulle part cette végétalisation du triçûla, ou, à proprement parler, du trident qui le couronne, n'est plus sensible que parmi les sculptures de Bôrô-Boudour, où il passe littéralement à l'arbre Bô par une suite de transformations graduelles. « On a pu emprunter quelquefois, — écrit M. Ch. Leemans dans son savant commentaire de l'*Atlas*, publié sous les auspices du Gouvernement hollandais, — la forme des dents du triçûla à celle d'une flamme, ou bien au calice d'une fleur, ou encore à un arbre symbolique (2). » La même observation s'applique, du reste, au trident de Çiva, qui reproduit parfois les formes d'un calice de lotus traité à la façon des Égyptiens.

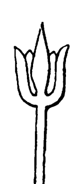




FIG. 134. Trident de Çiva. (MOOR. *Hindû Pantheon*, pl. XLII.)

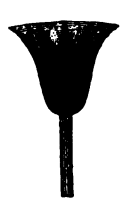


FIG. 135. Lotus égyptien.

Peut-être retrouverait-on à Bôrô-Boudour d'autres métamorphoses encore du triçûla. Je me bornerai à y signaler un détail qui ne manque

(1) F. PINCOTT. *The Tri-Ratna*, vol. XIX (nouv. sér.) du *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, p. 243.

(2) *Boro-Boedoer*, p. 455 du commentaire.

pas d'intérêt : le même disque qui, transformé en un ornement des plus compliqués, se couronne parfois d'un trident, se rencontre aussi placé entre deux serpents, — ce qui nous ramène à l'origine du disque ailé : le globe aux uræus de l'Égypte.

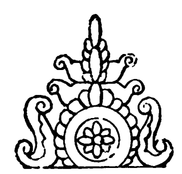




FIG. 136. Bas-relief de Bôrô-Boudour (1).
(*Boro-Boedoer*, Atlas, pl. CCCXVI et CCCLXX.)

Bien plus, cet ornement, dont il n'est pas difficile de marquer le passage à certaines formes du triçûla, surmonte généralement l'entrée des pagodes représentées dans les bas-reliefs, — absolument comme le globe ailé orne le linteau des temples en Égypte et en Phénicie.

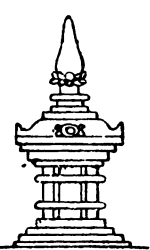


FIG. 137. Bas-reliefs de Bôrô-Boudour.
(*Boro-Boedoer*, Atlas, pl. CCLXXXIII, n° 105) (1).

(1) Voir aussi, même Atlas, pl. CCXXXVI, 11; CCLXXXVIII, 114, et surtout CCXLVIII, 36, où ce motif repose sur la pointe d'un triangle qui répond à la queue pennée des globes mésopotamiens.

Il convient de faire remarquer qu'en Occident quelques figures offrent une singulière ressemblance avec le triçûla. Telle est tout d'abord l'image cypriote que j'ai signalée (p. 258, fig. 96), comme offrant une combinaison de l'arbre sacré et du globe ailé. Les volutes supérieures, avec la projection fleuronnée qui coupe le centre de l'arc, rappellent les trois pointes du triçûla avec leur fleuron central. La paire de volutes qui s'arrondit vers le bas, aux deux côtés de la base, fait songer aux appendices ophidiens qui, dans le symbole bouddhique, s'abaissent à droite et à gauche du piédestal. Enfin, de part et d'autre, on observe, dans la partie médiane des figures, deux feuilles qui, par leur position comme par leur forme, évoquent l'image de deux ailerons.

Un artiste anglais, bien connu par ses travaux archéologiques sur les monuments de l'Inde, M. William Simpson, a signalé la ressemblance du triçûla avec des représentations du foudre, gravées sur des monnaies de l'Élide qui remontent au Ve siècle avant notre ère (1). Ce foudre se rapproche particulièrement d'une figure assez énigmatique, sculptée parmi les bas-reliefs de

(1) *The Trisula Symbol,* dans le *Journal* de la *Roy. As. Soc.* de 1890, t. XXII (nouv. sér.), p. 306.

Bôrô-Boudour, où, selon toute apparence, elle joue le rôle d'un triçûla (1).





FIG. 138. Foudre d'Élide.

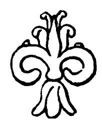


FIG. 139. Sculpture de Bôrô-Boudour.

Il n'y aurait, en somme, rien de surprenant dans ces similitudes, puisque le foudre et le triçûla sont tous deux, comme nous venons de le voir, un développement du trident.

Ce qui est plus étrange, c'est de trouver une sorte de triçûla gravé sur le flanc d'un agneau qui décore l'enroulement en forme de serpent d'une crosse pastorale remontant à notre moyen âge (2).

Y a-t-il là emprunt ou simple coïncidence? C'est ce que je n'oserais décider, bien que rien ne manque au symbole chrétien pour en faire un véritable triçûla, ni le disque, ni la pointe centrale dessinée en fleur de lys, ni la projection arrondie des deux dents latérales.

En résumé, si nous avons pu retrouver les antécédents et, en quelque sorte, les facteurs du

(1) *Boro Boedoer*, t. III, pl. CCXLVI, fig. 35.

(2) Cf. CAHIER et MARTIN, *Mélanges d'archéologie*, t. IV, fig. 58.

triçûla, voire sa signification probable dans les cultes qui ont précédé le bouddhisme, nous ne sommes guère plus éclairés sur le sens de ce symbole dans la religion qui en a le plus fait usage. C'est qu'ici les monuments figurés ne peuvent suppléer au silence des monuments écrits. Tant que les symboles restent des images et qu'ils s'appliquent à des objets concrets ou à des phénomènes physiques, il n'est pas impossible de retrouver le sens qu'ils ont vraisemblablement comporté. Mais lorsque, entrés dans ce qu'on peut nommer leur phase dérivée ou secondaire, ils deviennent des signes et servent à exprimer des idées abstraites — ce qui est presque toujours le cas dans le bouddhisme, — le champ de l'interprétation devient, en quelque sorte, illimité pour les critiques, comme parfois pour les fidèles.

La signification propre du triçûla reste donc à l'état conjectural, bien que l'intention de ses métamorphoses ne nous échappe pas toujours. Seule la publication de quelque texte encore inédit nous révélera peut-être le sens général et authentique de ce symbole, devant lequel se sont inclinés des millions de nos semblables, et dont nous ne savons même pas le nom avec quelque certitude.

Mon but, d'ailleurs, était moins de résoudre un problème dont la solution a échappé jusqu'ici

aux esprits les plus compétents que de retracer les transformations du triçûla, au cours de ses développements plastiques, et de montrer, une fois de plus, avec quelle facilité les symboles les plus différents d'origine passent de l'un à l'autre, dès qu'il se rencontre dans leur forme ou dans leur signification des points de contact suffisants pour faciliter graduellement ce passage.

CONCLUSION.

Dans la plupart des cas que je viens citer, il est facile de découvrir par quelles voies le symbole s'est transmis d'un peuple à l'autre. Sous ce rapport, la migration des symboles relève directement de ce qu'on peut nommer l'histoire des relations commerciales. Quelle que soit, entre deux figures symboliques d'origine distincte, leur ressemblance de forme et même de signification, il convient, avant d'en affirmer la parenté, d'établir la probabilité ou du moins la possibilité des relations internationales qui leur auraient servi de véhicule. Ce point démontré, il restera à chercher qui a été le prêteur et qui l'emprunteur.

On peut se demander, par exemple, pourquoi ce ne seraient pas les Grecs qui auraient communiqué le foudre à la Mésopotamie, les Hindous qui auraient transmis le lotus aux Égyptiens. C'est ici surtout qu'apparaissent nos avantages sur les précédentes générations. Il fut un temps où l'on pouvait indistinctement placer dans l'Inde l'origine des dieux, des mythes et des symboles répandus sur toute la surface du vieux monde; un autre, où il aurait été téméraire de ne pas reporter

à la Grèce l'honneur de toutes les créations intellectuelles et religieuses ayant quelque valeur morale ou artistique. Mais les recherches poursuivies depuis un demi-siècle ont constitué désormais, sur des bases positives, l'histoire ancienne de l'Orient, et celle-ci, à son tour, nous a permis de replacer à leur véritable plan, dans la perspective des âges, les principaux foyers de culture artistique qui ont réagi les uns sur les autres depuis les débuts de la civilisation.

On peut différer d'opinion sur le point de savoir si le chapiteau ionique a emprunté ses volutes aux cornes de l'ibex ou aux pétales entr'ouvertes du lotus. On peut même discuter si l'Ionie l'a directement reçu de Golgos, sur les vaisseaux des Phéniciens, ou de Ptérium, par les caravanes de l'Asie Mineure. Mais quiconque en a constaté la présence sur les monuments de Khorsabad et de Koyoundjik ne se refusera plus à placer en Mésopotamie le point de départ de sa marche vers la mer Égée. Ce n'est là qu'un des types et des motifs dont le développement a, sans doute, dû son importance aux inspirations autonomes du génie grec, mais dont les origines doivent néanmoins se chercher en Phrygie, en Lycie, en Phénicie, et même au delà, vers les vallées du Tigre, de l'Euphrate et du Nil. Dans l'Inde également, les plus anciens produits de la

sculpture et de la gravure, là où ils n'attestent pas une influence directe de l'art grec — comme dans les bas-reliefs bouddhiques de Yusoufzaï et dans les scènes bachiques de Mathura, — se rattachent aux monuments de la Perse par l'adoption de motifs en quelque sorte classiques dans l'architecture persépolitaine : tels sont ces chapiteaux formés par des animaux, tantôt affrontés, tantôt adossés, qui sont comme une signature plastique, dans le premier cas, de l'Assyrie, dans le second, de l'Égypte.

Je suis loin de contester qu'il s'est produit, chez certains peuples, des centres de création artistique indépendants et autonomes. Il suffira de mentionner, sous ce rapport, la Chine et l'Amérique précolombienne. Mais il faut reconnaître que l'art de l'Extrême-Orient a été profondément modifié sous l'influence des types bouddhiques qui procèdent directement de l'Inde. Il y aurait même à tenir compte d'un élément plus ancien, qui rattacherait directement l'art, comme le culte de l'empire chinois, au développement de la culture mésopotamienne, si, comme le suppose M. Terrien de la Couperie, qui a réuni, à l'appui de cette thèse, un faisceau considérable de présomptions, les ancêtres des Chinois étaient sortis du peuple qui occupait, quelque vingt-trois siècles avant notre ère, la Chaldée et

l'Elam (1). En tout cas, il serait surprenant qu'au cours de tant de siècles des infiltrations ne se fussent pas produites entre les civilisations qui se développaient ainsi parallèlement dans le continent asiatique.

Quant à l'Amérique ancienne, Gustave d'Eichthal avait déjà attiré l'attention sur les similitudes qui se rencontrent dans les monuments de l'Amérique centrale et de l'Asie bouddhique. Pour ma part, je me sens de plus en plus enclin à admettre, non pas l'origine asiatique des populations américaines, ce qui est une tout autre question, mais l'intervention de certaines influences artistiques, ayant rayonné de la Chine, du Japon ou de l'archipel Indien jusqu'aux rivages du nouveau monde, longtemps avant la conquête espagnole.

Bref, qu'on parte du Japon, de la Grèce ou de l'Inde, voire de la Libye, de l'Étrurie ou de la Gaule, on finit toujours, d'étape en étape, par aboutir à deux grands centres de diffusion artistique partiellement irréductibles l'un à l'autre : l'Égypte et la Chaldée, avec cette différence que, vers le huitième siècle avant notre ère, la Mésopotamie s'est mise à l'école des Égyptiens, tandis

(1) *Origin from Babylonia and Elam of the early Chinese Civilisation*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, t. III, nos 3 et suivants.

que l'Égypte ne s'est jamais mise à l'école de personne. Or, non seulement les symboles, comme nous l'avons constaté plus d'une fois au cours de ce volume, ont suivi les mêmes routes que les thèmes purement décoratifs, mais encore ils se sont transmis de la même façon, dans les mêmes temps et presque dans la même proportion. Partout, en matière de symboles comme de produits artistiques, nous trouvons, à côté des types autochtones, les apports d'un puissant courant qui a ses origines plus ou moins lointaines dans le symbolisme des rives de l'Euphrate et du Nil. Pour tout dire, les deux ordres d'importations sont si connexes, qu'en faisant l'histoire de l'art on fait, en grande partie, l'histoire des symboles, ou, au moins, de leurs migrations.

La connaissance de ces migrations, à son tour, jette un jour tout nouveau non seulement sur la présence des mêmes emblèmes parmi des populations qui n'ont jamais professé le même culte, mais encore sur la formation de certaines images complexes qui ne peuvent s'expliquer, sinon comme le produit d'une action réciproque entre des figures souvent fort diverses de provenance et de signification. A toujours retrouver ainsi, souvent chez des peuples fort éloignés l'un de l'autre, soit les mêmes combinaisons symbo-

liques, soit les mêmes traits dans des combinaisons différentes, on serait tenté de croire que le symbolisme n'a eu à sa disposition qu'un nombre extrêmement restreint de signes et de figures, afin de pourvoir aux exigences plastiques du sentiment religieux.

Ai-je besoin d'ajouter qu'il n'en est rien? La variété des représentations symboliques n'a pas plus de limites que l'esprit d'analogie. Mais certaines figures, une fois formées, se sont tellement emparées de l'œil et de l'imagination, qu'elles sont devenues les lieux communs du langage figuré, et que la main de l'artiste n'a pu se dégager de leur influence dans la production des symboles nouveaux. Il est également facile de comprendre que, dans l'ignorance ou l'oubli de la signification attribuée à un modèle étranger, le copiste ait essayé de rattacher ses reproductions à quelque autre type connu et populaire. D'autres fois encore, le syncrétisme symbolique est voulu et prémédité — soit qu'on veuille réunir, pour plus d'efficacité, dans une seule figure, les attributs de plusieurs divinités, comme en témoignent certains panthées d'origine gnostique; soit qu'on veuille affirmer, par la fusion des symboles, l'unité des dieux et l'identité des cultes, comme dans le monogramme mystique où les brahmaïstes de l'Inde contemporaine ont affirmé leur éclectisme

religieux, en entrelaçant l'*Om* des hindous avec le trident, le croissant et la croix (1).

Quelquefois aussi l'intérêt sacerdotal a dû conduire à accentuer les analogies, plutôt que les dissemblances des symboles, afin de favoriser l'absorption ou l'unification des doctrines qu'ils représentaient. — Enfin, il faut tenir compte de la tendance populaire vers le syncrétisme, qui, lorsqu'elle n'est point contenue par une orthodoxie rigide, s'exerce sur les symboles aussi bien que sur les croyances, en introduisant au sein du nouveau culte les images consacrées par une longue vénération. Ou bien ce sont les novateurs eux-mêmes qui profitent des avantages offerts par le symbolisme pour dissimuler, par des emprunts, aux formes antiques, la nouveauté de la doctrine et, au besoin, pour transformer en alliés des emblèmes ou des traditions qu'ils sont impuissants à extirper de front (2).

Ai-je besoin de rappeler Constantin choisissant pour étendard ce *labarum* qui pouvait être reven-

(1) PROTAP CHUNDER MOZOUMDAR. *Life and Teaching of Keshub Chunder Sen*. Calcutta, 1887, p. 501.

(2) C'est ce que font encore aujourd'hui les missionnaires russes dans certains districts reculés. Au dire de M. Ad. Leroy-Beaulieu, le couvent de Posolsk, sur le lac Baïkal, posséderait une ancienne idole bouriate en bois peint, transformée en Saint-Nicolas et presque également populaire parmi les chrétiens et les païens. (*L'Empire des Tzars*, t. III. Paris, 1889, p. 113.)

diqué à la fois par le culte du Christ et par celui du Soleil? Il est curieux de trouver la même politique attribuée au premier roi chrétien de la Norvège : suivant un vieux chant des îles Shetland, Hakon Adalsteinfostri, forcé de boire à Odin dans un banquet officiel, traça rapidement sur la coupe un signe de croix; et comme ses convives lui en faisaient un reproche, il leur dit que c'était le signe du marteau de Thor (1). Nous savons, en effet, que dans les pays germaniques et scandinaves la croix du Christ s'est plus d'une fois rapprochée du marteau à deux têtes, comme en Égypte elle revêtit, dans plus d'une inscription, l'aspect de la clef de vie.

Le bouddhisme y a mis moins de scrupules encore. Dans certains de ses sanctuaires, il n'a pas hésité à sculpter les cérémonies du culte rendu par les indigènes de l'Inde au soleil, au feu, aux serpents, en rattachant ces rites à ses propres traditions. La roue solaire devint ainsi la roue de la Loi; l'arbre sacré représenta l'arbre de la science, sous lequel Sakya Mouni atteignit l'illumination parfaite; — le serpent naga à sept têtes fut transformé en gardien de l'empreinte laissée par les pieds de Vishnou, elle-même désor-

(1) Karl Blind. *Odinic Songs in Shetland*, dans *Nineteenth Century*, 1879, p. 1098.

mais attribuée au Boudha, etc. — Il y a quelques années, on découvrit à Bharhut les restes d'un sanctuaire bouddhique où des bas-reliefs reproduisaient des emblèmes et des scènes religieuses, avec des inscriptions qui leur servaient de légende ou plutôt d'étiquette. A cette nouvelle, la joie fut grande parmi les archéologues anglo-indiens. On allait donc posséder une interprétation des rites et des symboles bouddhiques, formulée par les bouddhistes eux-mêmes un ou deux siècles avant notre ère. Il fallut malheureusement en rabattre, quand un examen minutieux fit reconnaître qu'on avait là tout simplement un ancien temple du soleil, ultérieurement accaparé par les bouddhistes. Ceux-ci s'étaient contentés de mettre sur les représentations figurées du culte solaire des inscriptions qui les rattachaient à leur propre foi (1).

On a été jusqu'à dire que les religions changeaient, mais que le culte restait le même. Ainsi formulée, la thèse est trop absolue. Mais il est certain que chaque religion conserve, dans ses rites et ses symboles, des survivances de toute la série des religions antérieures. Et il n'y a pas de grief à lui en faire. L'important, ce n'est pas l'outre, c'est le vin qui s'y verse ; ce n'est pas la

(1) Edw. Thomas. *Numismatic Chronicle*, t. XX (nouvelle série), p. 27.

forme, ce sont les idées qui l'animent et qui la dépassent.

Quand les chrétiens et les bouddhistes concentraient sur l'image de leur Maître respectif les principaux attributs du soleil — à commencer par ce nimbe dont le prototype remonte aux auréoles gravées sur les monuments chaldéens, — entendaient-ils rendre hommage à l'astre du jour? En réalité, ils prétendaient uniquement reporter sur la physionomie vénérée de leur fondateur le symbole qui non seulement a formé, de temps immémorial, la plus éclatante expression de la gloire céleste, mais qui encore caractérisait d'une façon spéciale, dans les cultes contemporains, la personnification la plus haute de la divinité. Il faut se rappeler la réponse d'un Père de l'Église à ceux qui accusaient les chrétiens de fêter le jour du soleil : « Nous solennisons ce jour, non, comme » les infidèles, à cause du soleil, mais à cause de » Celui qui a fait le soleil (1) ». Constantin allait plus loin encore, lorsqu'il composait, pour être récitée le dimanche, par les légions, une prière qui pouvait satisfaire à la fois, selon la remarque de M. V. Duruy, les adorateurs de Mithra, de Sérapis, du Soleil et du Christ (2).

(1) S. Augustin. *In natale Domini,* sermon 190, édit. Migne, t. V, 1re partie, p. 1007.

(2) V. Duruy. *Histoire des Romains.* Paris, 1885, t. VII, p. 54.

Le symbolisme peut s'allier aux tendances les plus mystiques, mais, à l'instar du mysticisme lui-même, il est un puissant auxiliaire du sentiment religieux contre l'immobilité du dogme et la tyrannie de la lettre M. Anatole Leroy-Beaulieu a montré, dans ses belles études sur la religion en Russie, comment, grâce à l'interprétation symbolique des textes et des cérémonies, le ritualisme conservateur des Vieux croyants a pu aboutir à la liberté des doctrines, voire, dans certains cas, à un complet rationalisme, sans rompre avec les symboles traditionnels du christianisme et même de l'Église orientale (1).

Il arrive une heure où les religions qui font une large part au surnaturel se trouvent en conflit avec le progrès des connaissances et surtout avec la foi croissante à un ordre rationnel de l'univers. Le symbolisme leur offre alors une voie de salut, dont elles ont plus d'une fois profité pour marcher avec leur temps. Si nous prenons les peuples au degré inférieur de leur développement religieux, nous trouvons chez eux des fétiches — c'est-à-dire des êtres et des objets arbitrairement investis de facultés surhumaines, — ensuite des idoles, qui sont des fétiches taillés à la ressemblance de l'homme ou de l'animal.

(1) *L'Empire des Tzars*, t. III, p. 451.

Mais nous n'y découvrons point de symboles, aussi longtemps que nous n'y constatons pas le désir de représenter de l'abstrait par du concret, et la conscience qu'il n'y a pas d'identité entre le symbole et la réalité ainsi représentée. Quand l'esprit s'ouvre à la notion de dieux abstraits ou invisibles, il peut conserver sa vénération à ses anciens fétiches, mais sous réserve de les regarder désormais comme les signes représentatifs des divinités. Enfin, lorsqu'on arrive à concevoir un Dieu suprême, dont les anciennes divinités sont simplement les ministres ou les hypostases, ces antiques représentations figurées peuvent encore jouer un rôle, mais à condition d'être rapportées aux qualités ou aux attributs de l'Être supérieur en qui se résout le monde divin.

Telle est l'évolution qui s'observe au sein de toutes les religions antiques et qui se poursuit encore, souvent d'une façon inconsciente, dans mainte religion contemporaine. Elle implique, en dernière conclusion, la notion de l'équivalence des symboles, c'est-à-dire la conviction que toutes les représentations symboliques sont également insuffisantes, en tant qu'elles s'efforcent d'exprimer l'incognoscible, mais qu'elles sont également fondées, en tant qu'elles visent à nous rapprocher de la Réalité suprême; bien plus, qu'elles sont

également bienfaisantes, dans la mesure où elles contribuent à éveiller en nous les idées du Bien et du Beau. Sous ce rapport, le rôle du symbolisme ne peut que grandir; car, en religion comme en littérature et en art, il répond à une nécessité de l'esprit humain qui, fort heureusement pour notre développement esthétique, n'a jamais pu ni se contenter des abstractions pures, ni s'en tenir au contour extérieur des choses. Là est même le secret du mouvement qui entraîne de plus en plus les générations nouvelles à rompre en visière aux conventions banales d'une tradition surannée comme aux platitudes superficielles d'un faux réalisme.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Chapitre I, p. 28. Le triscèle qui figure dans les armes et les monnaies de l'île de Man diffère du triscèle antique, en ce que les trois jambes portent des éperons au talon.

Chap. II, p. 48. Sur une pierre tombale du XIVe siècle, découverte à Huy, en 1871, dans les travaux du tunnel, et actuellement déposée au Musée de Bruxelles, on distingue trois personnages sculptés, dont un prêtre, revêtu de la chasuble, et, sur cette chasuble, trois bandes de broderies couvertes de croix gammées nettement discernables.

P. 90. Dans la nouvelle édition, récemment publiée, du *Report on the Old Records of the India Office* (Londres, 1891, pp. x-xi), Sir George Birdwood mentionne que le svastika « de main droite » est, chez les Hindous, l'emblème du dieu Ganesh; qu'il représente le principe mâle; qu'il figure le soleil dans sa course diurne d'Orient en Occident; enfin qu'il symbolise la lumière, la vie, la gloire. Au contraire, le svastika « de main gauche », ou sauvastika, est l'emblème de la déesse Kali; il représente le principe féminin, figure le cours du soleil dans le monde souterrain, d'Occident en Orient, et symbolise l'obscurité, la mort, la destruction.

Chap. III, p. 130. On peut rapprocher à la fois de l'Irminsul et du Peron les *Rolandsaülen*, ou colonnes de Roland qui se dressent sur la place publique, dans quarante à cinquante villes de la Basse-Saxe. Formées d'un pilier en bois ou en pierre, qui supportait la statue d'un guerrier, elles avaient une signification juridique et symbolique, comme les perons. Ce dernier rapprochement est d'autant plus admissible, que le nom de Roland leur fut seulement donné, ainsi que le fait observer M. Gaston Paris (*Revue critique d'histoire et de littérature*, 1870, 1er vol., p. 103), à la fin du moyen âge, c'est-à-dire à une époque où les chansons de geste avaient répandu dans toute l'Europe la renommée

du paladin tombé à Roncevaux. Suivant M. Hugo Meyer, les Rolandsaülen seraient quelquefois remplacés par des monuments analogues appelés *Tiodute*, c'est-à-dire piliers de Tio ou Ziu ; ce qui nous ramène directement aux *Irminsaülen*. ABHANDLUNG ÜBER ROLAND. Brême, 1868.,

P. 14[illegible], note, au lieu de « sub dio locabant » lisez : ***sub divo colebant***, et avant : *Op. cit.*, ajoutez : ADAM DE BRÊME.

Pour plus de détails sur le Peron, voir mon Essai : *Les antécédents figurés du Peron*, dans les *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 3e série, t. XXI, no 2, 1891.

CHAP. V, p. 250. La représentation des béthyles ansés qui symbolisaient la grande déesse des Phéniciens et des Carthaginois fait également songer à certaines images de la Vierge, assez fréquentes dans l'art populaire de l'Espagne et de la Sicile, où le corps, enfermé dans une robe qui s'élargit vers le bas, forme un véritable triangle couronné d'une tête et flanqué de deux petits bras entr'ouverts.

INDEX.

TABLE DES PLANCHES.

TABLE DES MATIÈRES.

Bruxelles. — Imprimerie de F. Hayez.





